ISSN 0024-7359



Esther, mémoire et résistance

Philippe Abadie
Dan Jaffé
André LaCocque
Michel Le Guern
Jacques-Noël Pérès

260

Octobre-Décembre 2003

Octobre-Décembre 2003 - tome LII - 4

Fondée en 1951 par des Dominicains de la Province de Lyon, Lumière & Vie, revue d'information et de formation, veut satisfaire aux exigences de la recherche théologique, en se faisant l'écho des questions posées au christianisme et des interpellations que la foi adresse à notre temps.

CAHIERS DE L'ABONNEMENT 2003

2, PLACE GAILLETON 69002 LYON
CCP 3038 78 A LYON
TÉL. 04 78 42 66 83 - FAX 04 78 37 23 82
courriel : lumvie@wanadoo.fr
site web : http://www.lumiere-et-vie.com

Directrice :
Isabelle Chareire

Secrétaire de rédaction :
Jean-Michel Potin

Administrateur :
Gabriele Nolte

Revue publiée avec le concours du centre national du livre



n° 260



Esther, mémoire et résistance

Nous apprenons le deuil qui affecte François Chirpaz qui fut, pendant de longues années, un fidèle collaborateur de notre revue. Le Comité de rédaction et toute l'équipe de *Lumière & Vie* présente à François Chirpaz toutes ses condoléances à l'occasion du décès de son épouse et l'assure de son amitié et de sa prière.

Isabelle Chareire

Le Peuple élu parmi les Nations

« O mon souverain Roi !
Me voici donc tremblante et seule devant toi,
Mon père mille fois m'a dit dans mon enfance,
Qu'avec nous tu juras une sainte alliance,
Quand pour te faire un peuple agréable à tes yeux,
Il plut à ton amour de choisir nos aïeux.
[......]

C'est pour toi que je marche. Accompagne mes pas
Devant ce fier lion qui ne te connaît pas,
Commande en me voyant que son courroux s'apaise,
Et prête à mes discours un charme qui lui plaise.
Les orages, les vents, les cieux te sont soumis :
Tourne enfin sa fureur vers nos ennemis. »

(Racine, Esther, I, 4)

L'histoire du peuple Juif, enraciné dans l'Alliance et la Promesse, est marquée par le lien à une terre que les tribulations politiques ont souvent rendu tragique : exils, occupations étrangères, disparition du peuple en tant qu'entité politique de 135 jusqu'en 1948,... Mais à travers les diasporas et les persécutions l'identité juive s'est maintenue, scellée par la Torah et une mémoire commune toujours porteuse d'avenir.

Comment maintenir son identité parmi les Nations ? comment survivre et résister à la persécution ? C'est la question radicale posée

par le livre d'Esther. Résister à l'assimilation c'est se reconnaître comme différent. Cette identité s'exprime par la transmission et l'étude de la Torah et par l'observance pratique. Le corps social qui exprime ainsi son originalité se trouve exposé au regard extérieur qui perçoit ce peuple comme son autre : « Il y a un peuple particulier, dispersé et séparé au milieu des peuples dans toutes les provinces de ton royaume. Leurs lois sont différentes de celles de tout peuple, et ils n'exécutent pas les lois royales. Le roi n'a pas intérêt à les laisser tranquilles. S'il plaît au roi, on écrira pour les anéantir » déclare Haman à Xerxès[1]*. La tentation de tout pouvoir n'est-elle pas de résister à la différence – d'où qu'elle surgisse – et de réduire à l'homogénéité, au « même » dirait Lévinas, en vue d'une unité totalitaire et mortifère du corps social ?*

Quelle est l'originalité de l'altérité juive ? A travers Mardochée refusant de se prosterner devant Haman c'est « le peuple juif, principal témoin de l'existence de Dieu » qui fait obstacle à la volonté de toute-puissance de l'oppresseur écrit Dan Jaffé. à travers le destin particulier du peuple juif, c'est de l'histoire de l'humanité avec Dieu qu'il est question.

Philippe Abadie nous introduit dans ce récit dont l'acteur essentiel demeure caché : à travers les stratégies d'Esther et de Mardochée, c'est bien le Seigneur qui est à l'œuvre pour sauver son peuple. Ce salut est commémoré chaque année par le peuple juif en célébrant la fête de Pourim : fête actualisée tout au long de l'histoire chaque fois qu'une communauté juive échappe à des persécutions. Dan Jaffé en évoque quelques figures et souligne combien l'identité juive s'enracine dans cette mémoire.

Le texte d'Esther nous est parvenu à travers plusieurs versions : André LaCocque fait le point des derniers développements de la recherche et montre comment chacun des trois milieux producteurs a interprété ce récit en fonction de sa situation propre.

Dans un contexte de conflits religieux (Réforme, jansénisme) Esther a souvent inspiré le théâtre de la Renaissance et de l'Age

---

1 *Esther* 3,8. Haman ou Aman (premier conseiller du roi) selon les translittérations : dans le présent cahier nous avons respecté l'option prise par chaque auteur. Le roi de perse, Xerxès en grec (TOB), est translittéré en latin et en français Assuérus (Bible de Jérusalem et J. Racine) mais la version des Septante le nomme, par confusion, Atarxerxès !

classique européen. La plus illustre des réalisations est l'œuvre lyrique écrite par Jean Racine pour les protégées de madame de Maintenon. Michel Le Guern en décrypte pour nous le sens voilé : un appel à la tolérance adressé au roi Louis XIV.

*La fête de Pourim instituée par le livre d'Esther n'a pas été reprise par la tradition chrétienne. Cette discrétion chrétienne n'est-elle pas la reconnaissance de l'identité originale du peuple juif qui s'y exprime ? une identité, passée à travers le feu, qui s'affirme en dépit des tribulations et des tragédies épouvantables (dont le christianisme n'est pas indemne de toute responsabilité). La communauté chrétienne est par là-même renvoyée à sa propre identité, dans sa différence et sa proximité avec le peuple juif. Différence quant au mode d'appartenance à la communauté et à son insertion dans le corps social, différence quant au rapport à la messianité mais aussi proximité quant à l'affirmation de Dieu très-haut sur lequel aucune puissance terrestre ne peut prévaloir et qui fait de tout chrétien(ne) quelqu'un qui est dans le monde sans être du monde. Les chrétiens sont l'âme du monde : c'est ce rapport spécifique à la société que nous propose de comprendre Jacques-Noël Pérès à travers l'étude de l'*Apologie à Diognète.

Témoin dans sa chair de l'Election, le peuple juif ; héraut de l'Incarnation la communauté chrétienne : chacun, par la grâce propre qui lui est donnée, annonce le Dieu qui fait alliance avec l'humanité.

Isabelle Chareire
Directrice

Retrouvez les livres, les thèmes et les personnages du Premier Testament dans Lumière & Vie :

- **Ezéchiel, le souffle de la responsabilité**
  n° 256, octobre 2002
- **Moïse, le prophète de Dieu**
  n° 237, avril 1998
- **Qohélet, la saveur biblique de l'instant**
  n° 221, février 1995
- **La longue marche des Patriarches**
  n° 188, septembre 1988
- **Jérémie, la passion du prophète**
  n° 165, novembre 1983

Philippe ABADIE

Esther, ou l'énigme cachée

Il y a bien des manières d'aborder le livre d'*Esther*, à commencer par sa complexité textuelle puisque ce dernier se présente sous deux formes très différentes selon qu'on le lise dans l'hébreu ou dans le grec – ce qui conduit les traducteurs soit à donner les deux versions du livre (ainsi la *Traduction œcuménique de la Bible*), soit à indiquer par des caractères italiques les additions du grec (ainsi la *Bible de Jérusalem*). Cette dualité poserait la question de la canonicité du texte puisque seule la version hébraïque est reconnue comme telle par les Juifs et les différentes confessions chrétiennes[1]. Par le biais de la traduction latine de saint Jérôme (la Vulgate) – et le drame de Racine créé le 26 janvier 1689 à l'Ecole de Saint-Cyr –, c'est l'Esther *grecque* qui est plus familière à notre culture.

Mais on pourrait aussi s'intéresser, en premier lieu, au milieu de production du livre, la diaspora juive de Babylone, alors que se profile en ce IIIe s. av. J.C. l'affrontement avec l'Hellénisme. Dès lors, *Esther* devient le théâtre d'un certain art de vivre juif en diasporas[2] et les parallèles ne manquent pas entre l'histoire de la Juive devenue reine,

1. Si les Catholiques placent l'Esther *grecque* parmi les Deutérocanoniques, les Eglises issues de la Réforme la considèrent comme Apocryphe.
2. W.L. HUMPHREYS "A Life Style for Diaspora : a Study of the Tales of Esther and Daniel", *JBL* 92, 1973, p. 211-223.

et celle de Joseph, vendu et humilié par ses frères, avant d'être élevé à la dignité de ministre de Pharaon[3]. Seul diverge le climat, beaucoup plus dramatique en *Esther* puisque s'y joue le destin d'un peuple voué à une mort programmée.

On pourrait enfin aborder le livre sous un angle plus historique, ce qui ne manquerait pas de faire surgir nombre de questions et mettre à jour bien des anachronismes. Car si l'auteur connaît visiblement le cérémonial complexe de la cour perse, avec ses banquets fastueux, son harem que gardent sept eunuques, son administration procédurière, et ses annales[4], il ne craint pas non plus certaines distorsions dans la chronologie. Ainsi, selon 2,5-6, Mardochée fut déporté à Babylone en 597[5], mais ne sera nommé vizir de Xerxès qu'à la douzième année[6] de ce roi, en 473 – soit 124 ans plus tard ! Ce qui revient à faire de sa cousine Esther (2,7) sa cadette d'une centaine d'année, et du perse Xerxès le successeur du babylonien Nabuchodonosor… Un peu comme si on établissait un lien direct entre Louis XV et Léon Gambetta !

Ces quelques remarques introductives invitent donc à lire *Esther* avant tout comme une œuvre cohérente d'un point de vue narratif, mais énigmatique sous bien d'autres angles. Aussi, aimerions-nous ici rendre perceptible ce jeu complexe, en nous attachant d'abord au jeu de ses différents acteurs, à commencer par le décor.

I

Un Orient de conte

Dans le livre, tout renvoie de fait à un Orient de conte, un univers des *Mille et une nuits* fait de sonorités exotiques – « Babylone », et plus encore, « Suse-la-citadelle », et de senteurs, de parfums lourds et enivrants comme celui du vin mêlé à la séduction – masculine (Haman) autant que féminine (Vasti, et plus encore Esther). C'est avant tout un univers de festins fabuleux qui donnent au livre son rythme, sa

3. A. Meinhold, "Die Gattung der Josephsgeschichte und des Estherbuches", *ZAW* 87, 1975, p.306-24 + *ZAW* 88, 1976, p.73-93.
4. La lecture de ce « livre des mémoires » jouera même un rôle essentiel en 6,1.
5. *Il y avait à Suse-la-citadelle un Juif nommé Mardochée descendant de Yaïr, de Shiméï, de Qish, un Benjaminite qui avait fait partie de ceux que, de Jérusalem, Nabuchodonosor le roi de Babylone avait déportés avec Yoyakîn, le roi de Juda* (2, 5-6)
6 Pour la chronologie : 3,7 ; soit la nomination : 8,2.

structuration : repas de fête que Xerxès donne en l'honneur des Grands du Royaume (1,3) ; débauche « *de dentelle, de mousseline, de pourpre* » (1,6) dont la seule règle est « *de boire sans contrainte* » (1,8) jusqu'à l'enivrement de tout un peuple ; et pour finir, macabres repas où se prépare le massacre d'un peuple (3,15)[7], où se trame la chute d'un rival dans l'alcôve propre au complot (7,1ss). Rien n'y manque, un tyran despote et jouisseur, une princesse abandonnée, une vierge élevée au rang de reine, sans oublier le trouble des sentiments entre l'amour et la terreur devant l'époux imprévisible. Et par dessus tout, comme la clé de toute l'énigme, la lutte à mort entre un vizir avide de pouvoir jusqu'à la vanité et un héros rebelle qui refuse de plier devant le pouvoir idolâtrique. Le *happy end* final a même ce goût de sang qui inverse le goût du vin, dans un même mélange de cris de joie et de cris d'effroi.

Car cet Orient tient aussi du mauvais rêve, quand le roi ne peut revenir sur la démence d'une parole devenue écriture légale (1,19 ; 8,8)[8], et quand un vizir désigne à sa colère sans mesure un peuple tout entier :

> *Alors Haman dit au roi Xerxès : "Il y a un peuple particulier, dispersé et séparé au milieu des peuples dans toutes les provinces de ton royaume. Leurs lois sont différentes de celles de tout peuple, et ils n'exécutent pas les lois royales. Le roi n'a pas intérêt à les laisser tranquilles. S'il plaît au roi, on écrira pour les anéantir. Et je compterai dix mille pièces d'argent entre les mains des fonctionnaires pour les faire rentrer au Trésor." Alors le roi enleva son anneau de son doigt et le donna à Haman, le fils de Hammedata, l'Agaguite, oppresseur des Juifs. Puis le roi dit à Haman : "L'argent, on te l'abandonne, et aussi le peuple pour lui faire ce qu'il te plaira." (3, 8-11)*

Tout s'inverse ici, dans l'évocation voilée d'un peuple désigné de manière anonyme - alors même que le contexte insiste sur l'identité juive

---

7. Quel contraste plus grand qu'en ce seul verset où la décision de mort s'achève en beuverie sinistre : *Sur l'ordre du roi, les courriers sortirent à toute vitesse, et le décret fut promulgué à Suse-la-citadelle. Le roi et Haman s'assirent pour boire ; et la ville de Suse fut désemparée* (3,15).
8. *S'il plaît au roi, que sorte de sa part une ordonnance royale, qui sera inscrite dans les lois de Perse et de Médie et sera irrévocable* (1,19) ; *A votre tour, écrivez aux Juifs comme bon vous semble, au nom du roi, et cachetez avec l'anneau royal. Car un texte qui a été écrit au nom du roi et cacheté avec l'anneau royal, il est impossible de le révoquer* (8,8)

de Mardochée (3,4.5) et voit en Haman l'« *oppresseur des Juifs* » (3,10). Le contraste n'est que plus grand avec le caractère non équivoque de l'ordre qui suit – irrévocable, brutal comme le couperet de la date unique, et sans lendemain :

> *Puis par des courriers on expédia les lettres à toutes les provinces royales pour exterminer, tuer et anéantir tous les Juifs, jeunes et vieux, enfants et femmes, en un seul jour, le treize du douzième mois, c'est-à-dire le mois d'adar, et pour piller leurs biens (3,13)*

Dès lors, la farce tourne au drame, la comédie de dupes au massacre annoncé auquel nul ne pourra échapper, le Juif et le non-Juif : « *et la ville de Suse fut désemparée* » (3,15).

La grande force d'un tel procédé est de rendre universel le drame, par delà la singularité d'Israël. Certes, le livre s'attache d'abord au périlleux destin des Juifs, comme le montre l'omniprésence de cette désignation ethnique dans les chapitres 3-4[9] où se prépare le massacre et dans les chapitres 8-10[10] où il s'inverse en fête. Mais l'ambiguïté du propos d'Haman l'ouvre à toute différence, à toute singularité par opposition à tout projet totalisant – comme ces grands rassemblements de ministres et de peuples à la seule gloire du monarque despote (voir le chapitre 1). Voilà qui met en relief l'accusation portée : *dispersé et séparé au milieu des peuples dans toutes les provinces de ton royaume* quand l'idéal semblait être de rassembler *tous les gens qui se trouvaient à Suse-la-citadelle, du plus important au plus humble* [...] *pour un banquet de sept jours, dans la cour du jardin du palais* (1,5).

Tout lecteur de la Bible ne peut manquer de rapprocher cette tentation royale de celle des hommes de Babel qui, selon Gn 11,2 *en se déplaçant vers l'orient*, [...] *découvrirent une plaine dans le pays de Shinéar et y habitèrent*. A l'inverse, Abraham apparaît en Gn 12,1-3 comme l'homme des départs qui, dans sa singularité, est appelé à devenir objet de bénédiction pour tous. Contrairement à une lecture trop rapide, Est 3,8-9 ouvre bien Israël à sa vocation universelle, sans le réduire à sa singularité ethnique et nationaliste.

---

9. 3,4.6.10.13 ; 4,3.7.13.14.16. Voir aussi 2,5.
10. 8,1.3.5.7.8.9.10.11.13.15.16.17 ; 9,1.2.3.4.5.6.10.12.13-15.16.18.20.23.24.25.27.28.29.30.31 ; 10,3.



II

Esther, la reine cachée

Au-delà du décor, Esther nous est présentée de manière très singulière dès sa première apparition :

Or [Mardochée] était tuteur de Myrte - c'est Esther - sa cousine, car elle n'avait ni père, ni mère. La jeune fille avait un corps splendide et elle était belle à regarder. A la mort de son père et de sa mère, Mardochée l'avait adoptée pour fille. Après la proclamation de l'ordonnance du roi et de son décret, et le ramassage de nombreuses jeunes filles à Suse-la-citadelle sous l'autorité d'Hégué, Esther fut emmenée au palais, sous l'autorité d'Hégué, le gardien des femmes. La jeune fille lui plut et gagna sa faveur. Il se dépêcha de lui donner ses crèmes de beauté et son régime, et de lui donner les sept filles les plus remarquables du palais. Puis il la transféra, elle et ses filles, dans le meilleur appartement du harem. Esther n'avait révélé ni son peuple ni sa parenté, car Mardochée lui avait interdit de le faire. (2, 7-10)

Le récit joue sur un premier contraste : la fragilité d'Esther, orpheline recueillie par son oncle Mardochée, et l'effet de séduction qui émane d'elle puisque Hégué (au risque de sa propre vie, sans doute) la favorise parmi des autres jeunes filles du harem. Elle que le destin condamnait à la précarité se voit déjà traitée en favorite – alors même que Vasti, la puissante souveraine, ne fait que déchoir à la suite du caprice de Xerxès qui l'avait condamnée à n'être qu'objet de désir, une femme jetée au regard de convives avinés sans égard pour son rang (1,10-12).

Mais plus important que tout, le récit s'achève sur le secret gardé, l'origine tenue cachée de son peuple et de sa parenté. De sorte qu'Esther représente aux yeux du lecteur une présence juive *en attente* au cœur de la cour perse. Osons le mot : une « bombe à retardement » dans le Palais entre les mains du seul Mardochée qui, le moment venu, saura l'obliger à se démasquer[11].

11. [Mardochée] *lui remit aussi une copie du texte du décret promulgué à Suse pour leur extermination, afin qu'il le montre à Esther, la mette au courant et lui commande d'aller près du roi, de lui demander grâce et de le supplier en face pour son peuple* (4,8).

Au demeurant, Mardochée « fonctionne » lui-même sur ce registre du masque, d'où le rapprochement opéré habilement en 2,20-23 entre la consigne de silence et un épisode qui rebondira dans la suite du récit :

Esther n'avait révélé ni sa parenté ni son peuple, comme Mardochée le lui avait commandé: Esther exécutait la parole de Mardochée, comme lorsqu'elle était sous sa tutelle. A cette époque-là, alors que Mardochée était assis à la porte royale, deux eunuques royaux, Bigtân et Tèresh, de la garde du seuil, furent exaspérés et cherchèrent à porter la main sur le roi Xerxès. Mais l'affaire fut connue de Mardochée qui informa Esther, la reine : Esther la dit au roi au nom de Mardochée. L'affaire fut instruite et se trouva avérée... Les deux furent pendus à un gibet. Et cela fut enregistré dans le livre des Annales en présence du roi. (2, 20-23)

Il faut en retenir trois traits essentiels : (1) en se trouvant au bon moment, Mardochée a sauvé la vie du roi ; (2) l'événement est consigné par écrit de sorte que la mémoire en soit sauvegardée ; (3) par son rôle d'intermédiaire entre l'extérieur (la porte royale) et l'intérieur (la chambre du roi), Esther détient les clés du « secret ». Si donc Mardochée reste *extérieur* au Palais (2,11.21) et si l'entrée lui en est même interdite (4,2), une double part de lui réside à l'*intérieur*, en la personne d'Esther et dans la mémoire écrite des Annales (2,23 ; 6,1-2).

L'absence d'Haman à ce moment clé du récit, alors même qu'il semble dominer la scène à partir de 3,1 jusqu'à contrôler le vouloir du roi[12], n'en est que plus frappante : aveuglé par son ambition, le vizir ignore tout du rôle joué par son ennemi Mardochée jusqu'à ce qu'il l'apprenne de la bouche du roi :

Alors le roi dit à Haman : "Vite ! Prends le vêtement et le cheval comme tu l'as dit et fais ainsi pour Mardochée, le Juif qui est

12. A cet égard, notons le heurt que produit ces deux propositions de 3, 12 : *Les secrétaires royaux furent alors convoqués au premier mois, le treize, <u>et l'on écrivit, en conformite totale avec les ordres de Haman</u>, aux préfets royaux, aux gouverneurs de chaque province et aux chefs de chaque peuple, à chaque province selon son écriture et à chaque peuple selon sa langue. <u>On écrivit au nom du roi Xerxès</u> et on cacheta avec l'anneau royal*, où la volonté de Xerxès se confond avec celle d'Haman. C'est d'ailleurs un trait intéressant de la personnalite de Xerxès que d'être sans cesse manipulé par son entourage (1,21 ; 2,4), Haman (3,8ss), Mardochée (8,9-10) alors même qu'il croit agir en toute souveraineté. Sans parler du rôle central joué par Esther. Le despote n'en est que plus ridiculisé aux yeux du lecteur.

assis à la porte royale ; ne néglige rien de tout ce que tu as proposé !" (6,10)

Un tel dévoilement de ce qui était jusqu'alors tenu caché prélude à un premier renversement, puisque ce n'est plus Haman qui se trouve honoré par le roi (3,2), mais Mardochée (6,11) – et ce, par une méprise du vizir en personne (6,6) ! L'autre part de l'énigme – la judaïté de la reine –, reste entière cependant : si *on lui avait révélé quel était le peuple de Mardochée*, d'où sa haine pour *tous les Juifs présents dans tout le royaume de Xerxès* (3,6), comment pourrait-il deviner qu'Esther appartient à ce peuple honni ? Son aveuglement est tel, qu'après s'être mépris sur les intentions de Xerxès comme nous venons de le voir, il s'illusionne sur l'invitation d'Esther : *Haman était sorti ce jour-là réjoui et gai* (5,9). Et la vue de Mardochée assis à la porte royale, *qui ne se levait pas et ne tremblait pas devant lui*, ne fait qu'accroître une colère qui le prive de toute raison :

Cependant Haman se domina, et il rentra chez lui. Puis il envoya chercher ses amis et Zèresh sa femme. Haman leur conta ses glorieuses richesses, la multitude de ses fils, tout ce que le roi avait fait pour sa haute situation, et comment il l'avait élevé au-dessus des ministres et des serviteurs du roi. Puis Haman ajouta : "De plus, au banquet qu'elle a organisé, Esther, la reine, n'a fait venir que moi avec le roi. Et demain encore, c'est moi qui suis convié auprès d'elle avec le roi. Mais tout cela n'a pas de valeur pour moi, chaque fois que je vois Mardochée le Juif assis à la porte royale." (5, 10-13)

Rien de tout cela ne serait possible sans le ressort du silence, un silence qui – au-delà des rapports d'assujettissement d'Esther à Mardochée – marque en creux une autre absence reconnue depuis longtemps : dans la version hébraïque du livre, Dieu n'est jamais nommé, si ce n'est sous la forme masquée d'une menace que profère Mardochée quand Esther est tentée d'oublier ses origines :

"Si en cette occasion, tu persistes à te taire, soulagement et délivrance surgiront pour les Juifs d'un autre lieu (maqôm)" (4,14).

Pour en comprendre le sens, n'oublions pas que, dans sa répugnance à nommer Dieu, le Judaïsme tardif dit souvent sa présence à l'aide de métaphores comme le *Nom* ou le *Lieu*.

III

Une partition en « clef de Saül »[13]

A ce niveau, il convient de suivre en son détail le double parcours de Mardochée et d'Haman.

Jusqu'ici nous avons mis en lumière le silence qu'a imposé Mardochée à Esther (2,10.19), avant de l'obliger à révéler son identité au roi (4,8). Mais son rôle ne s'arrête pas là. En révélant son appartenance au peuple Juif (3,6), il accule son adversaire Haman à mettre à jour sa véritable identité : il est *le fils de Hammedata, l'Agaguite, oppresseur des Juifs* (3,10) alors même que ce dernier avançait masqué en sauvegardant l'anonymat du *peuple particulier*, objet de sa haine...

Les termes de cette identité font remonter à la mémoire celle-là même de Mardochée qu'Est 2,5 présente comme *un Juif* [...] *descendant de Yaïr, de Shiméï, de* ***Qish, un Benjaminite***. Comment ne pas y voir un écho avec l'histoire de Saül, le premier roi d'Israël, dont il est dit :

> *Il y avait en Benjamin un homme appelé Qish, fils d'Aviël, fils de Ceror, fils de Bekorath, fils d'Afiah, fils d'un Benjaminite. C'était un vaillant homme. Il avait un fils appelé Saül, un beau garçon [...] (1 S 9, 1-2)*

Dès lors Mardochée s'inscrit dans la lignée généalogique de Saül, par delà l'époque royale davidique qui a conduit Israël à l'exil et à la déportation (d'où ce qu'on lit en Est 2,6).

L'hostilité qu'il affiche envers d'Haman traduit sans doute le refus juif de toute idolâtrie – ce qui renvoie à une actualité brûlante quand surgira *l'hubris* démesuré d'Antiochus IV Epiphane –, mais plus encore elle s'inscrit dans l'histoire occultée du Saül, faisant surgir à la mémoire un épisode tout aussi dramatique que le destin présent d'Israël :

13. J.-Cl. Picard, « Les " clous" d'Esther. L'Historiographie juive à l'époque perse et le Rouleau d'Esther », dans J.-Cl. Picard, *Le continent apocryphe : essai sur les littératures apocryphes juive et chrétienne* (Instrumenta Patristica XXXVI), Brepols Publishers, Turnhout, 1999, p.165-193.

Samuel dit à Saül : "C'est moi que le SEIGNEUR a envoyé pour t'oindre comme roi sur son peuple Israël. Maintenant donc, écoute la voix, les paroles du SEIGNEUR. Ainsi parle le SEIGNEUR, le tout-puissant : Je vais demander compte à Amaleq de ce qu'il a fait à Israël, en lui barrant la route quand il montait d'Egypte. Maintenant donc, va frapper Amaleq. Vous devrez vouer à l'interdit tout ce qui lui appartient. Tu ne l'épargneras point. Tu mettras tout à mort, hommes et femmes, enfants et nourrissons, bœufs et moutons, chameaux et ânes." (1 S 15, 1-3)

La suite montre que, par cupidité, Saül a désobéi au prophète en épargnant la vie de *Agag, roi d'Amaleq*, ainsi que *le meilleur du petit bétail, du gros bétail et des secondes portées, les agneaux et tout ce qu'il y avait de bon* (v.8-9). La conséquence en est son rejet comme roi (v.10.23), tandis que Samuel lui-même demande qu'on lui amène Agag, roi d'Amaleq :

Agag vint à lui d'un air satisfait. Il se disait : "Sûrement, l'amertume de la mort est écartée." Samuel dit : "Tout comme ton épée a privé des femmes de leurs enfants, que ta mère, entre les femmes, soit privée de son enfant !" Et Samuel exécuta Agag devant le SEIGNEUR à Guilgal. (1 S 15, 32-33)

On ne peut comprendre cet épisode sanglant sans évoquer l'image d'Amaleq[14] dans la mémoire biblique. On retiendra moins ici l'ancienneté de cette tribu[15] que le rôle qui fut le sien lors de la sortie d'Egypte : selon Ex 17,8-16, les Amalécites furent le premier peuple païen à s'opposer à la marche des fils d'Israël ; aussi, Amaleq est-il frappé d'un anathème perpétuel après la victoire : « *Moïse bâtit un autel qu'il nomma Le SEIGNEUR-Nissi, car, dit-il : « La bannière du SEIGNEUR en main ! LE SEIGNEUR est en guerre contre Amaleq de génération en génération* » (v.16) - ce qui fait de lui l'adversaire né d'Israël. Le Deutéronome reprend ce même anathème (Dt 25,17-19 ; voir aussi Ps 83,8) qui trouve un écho singulier dans le récit de 1 S 15.

---

14. A. Boudart, « Amaleq, Amalécites » dans *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Brepols, Paris, 1987, p. 40.
15. Gn 36,12.16 rattache la tribu (ou groupe de tribus) amalécite à Edom/Esaü, frère de Jacob, tandis que l'expression de Nb 24,20 « *Amaleq : prémices des nations* » fait allusion à sa haute antiquité. Son territoire semble avoir été le désert du Néguev, plus particulièrement la région de l'oasis de Qadès où, selon d'anciennes traditions, auraient transité les Israélites (Nb 13,29 ; 14,39-45).

Si, par la suite, David semble avoir abaissé la puissance des Amalécites (2 S 1,1 – mais surtout, 8,12), la résolution de cette lutte séculaire ne survient pourtant que dans le livre d'*Esther*, quand Mardochée, « *fils de Qish, de la tribu de Benjamin* » (2,5), se confronte à « *Haman, fils de Hammedata, un Agaguite* » (3,1). La référence à Agag, roi d'Amaleq, est transparente – comme est transparent l'anathème à travers la requête d'Haman en 3,8-9.

Une fois encore il s'agit de faire surgir ce qui était caché, comme le montre le dénouement inattendu en lequel Esther lève le voile sur son appartenance ethnique. Haman avait réclamé l'anathème de tous les Juifs – en réponse à l'anathème jadis jeté contre lui et sa tribu ; comment aurait-il pu imaginer que ce décret irrévocable incluait dans une mort programmée la vie même d'Esther, sa souveraine ? La « bombe » explose à ses yeux lors du festin d'Esther :

> *Le roi et Haman vinrent banqueter avec Esther, la reine. En ce second jour, à la fin du banquet, le roi redit à Esther : "Quelle est ta demande, Esther, ô reine ? Cela te sera accordé! Quelle est ta requête ? Jusqu'à la moitié du royaume, ce sera fait !" En réponse Esther, la reine, déclara : "Si j'ai rencontré ta bienveillance, ô roi, et s'il plaît au roi, que me soient accordées ma propre vie, telle est ma demande - et celle de mon peuple, telle est ma requête. En effet nous avons été vendus, moi et mon peuple: A exterminer ! à tuer ! à anéantir ! Bien sûr, si nous avions été vendus comme esclaves et comme servantes, je me tairais, car cette oppression-là ne mériterait pas qu'on importune le roi !" Alors le roi s'adressa à Esther la reine en disant: "Qui est-ce et où est-il, celui qui a conçu d'agir ainsi ?" Esther répondit : "L'oppresseur et l'ennemi, c'est Haman, ce pervers !" Haman fut alors bouleversé en face du roi et de la reine. (7, 1-6)*

En cette ultime fois, les masques tombent – l'incognito d'Esther et l'illusion d'Haman, au point qu'il se décompose lui-même et n'offre plus l'image d'un vizir arrogant devant qui tous doivent s'incliner (3,1-2) mais d'un homme « *effondré sur le divan où se tenait Esther !* » (7,8). Seule attitude de vérité que par un dernier faux-semblant Xerxès interprète comme une tentative de viol sur la personne de la reine ! Il ne reste plus qu'à faire l'échange des personnes, et le gibet dressé pour Mardochée (5,14) reçoit le corps d'Haman (7,9-10). Ultime ironie, Haman le « manipulateur » est victime de sa propre « manipulation »

par le biais de deux figures féminines – l'une consciente, Esther sa reine ; l'autre inconsciente, Zèresh son épouse.

IV

Le retour de la « mémoire »

Comment comprendre un tel renversement ?[16] Par un retour tout aussi inattendu de la « mémoire ». Non pas celle de l'histoire juive qui établit une ligne de continuité entre Mardochée et Saül, mais celle interne au drame d'*Esther*. Il nous faut revenir à l'épisode de 2,21-23 en lequel le complot contre Xerxès est surpris et dénoncé, de sorte que Mardochée se révèle comme un « héros » positif de cette histoire.

Mais un héros aussi vite reconnu qu'oublié – n'était l'étrange insomnie du roi en 6,1-3 :

> *Cette nuit-là, le sommeil fuyait le roi. Il dit alors d'apporter le livre des mémoires, les Annales, et on en fit lecture devant le roi. On trouva le texte où Mardochée faisait des révélations concernant les deux eunuques royaux Bigtân et Tèresh, de la garde du seuil, qui avaient cherché à porter la main sur le roi Xerxès. "Quel honneur, dit le roi, et quelle distinction a-t-on décernés à Mardochée pour cela ?" Les courtisans à son service répondirent: "On ne lui a rien décerné." (6, 1-3)*

Tout est ici n'est que concours de circonstances : un roi qui a du mal à dormir et aime qu'on lui fasse la lecture des Annales ; un lecteur qui tombe inopinément sur le récit d'un complot déjoué. Entre les deux scènes : l'arrogance d'Haman qui met en péril mortel la figure du sauveur – ce qu'ignore bien évidemment Xerxès.

Une nouvelle fois tout se joue entre la mémoire et l'oubli – comme on a oublié de récompenser le héros. L'essentiel est de noter cette *insomnie*. Ce n'est pas l'insomnie du despote torturé par l'acte qu'il vient de signer (et ne l'empêche nullement de s'enivrer : 3,15), c'est l'insomnie qui suit le premier festin d'Esther (5,5), celle-là même qui révéla au roi le complot « *au nom de Mardochée* » selon 2,22. Et voici que,

16. Surtout si l'on rapproche l'élévation d'Haman en 3,1s et celle de Mardochée en 8,2 ?

par une coïncidence du temps, alors qu'on dresse le gibet (5,14), « *cette nuit-là* » resurgit l'image refoulée de Mardochée par l'insomnie d'abord (6,1a), par l'écriture ensuite (6,1b) – irrévocable comme toute écriture en Perse, rappelons-le.

S'il y a de nombreux renversements dans le livre, comment ne pas voir ici le point de brisure et la trace – toujours aussi discrète, secrète – du Dieu de Mardochée et d'Esther ? Même absent de toute désignation, Dieu est l'acteur essentiel du livre, il est inscrit dans sa trame jusqu'au dénouement final. N'est-ce pas là la grande énigme d'*Esther* que de manifester sa présence dans une absence apparente ?[17]

Philippe ABADIE
Faculté de Théologie (Lyon)

17. Sur ce point, l'Esther *grecque* est bien moins subtile qui précise en 6,1 "Cette nuit-là, le Seigneur éloigna du roi le sommeil".

Dan JAFFÉ

Pourim, ou la tragédie comme paradigme. L'identité juive entre résistance et préservation

L'histoire que relate le livre d'Esther est de prime abord relativement simple. Il s'agit de déjouer un complot, ourdi par Aman, contre les juifs de Perse avec la collaboration du roi Assuérus. Les faits sont censés se dérouler au IVe siècle avant l'ère chrétienne.

Dans le cadre du récit, se trouve Mardochée, depuis longtemps installé à Suse, capitale de l'empire achéménide perse. C'est un hébreu de la tribu de Benjamin dont les ancêtres furent déportés par Nabuchodonozor en 586 av. J.-C. et qui émigrèrent, après la chute de Babylone, dans la capitale de l'empire perse victorieux des Chaldéens. Mardochée a une cousine, fille d'un de ses oncles, qui est orpheline et qu'il élève comme un des ses enfants. Après avoir entendu le complot qui se trame contre le roi par deux eunuques, Mardochée le rapporte à la reine Esther, sa cousine, nouvellement élue. Esther prévient Assuérus qui fait pendre les deux conjurés, non sans avoir fait consigner ces événements dans les chroniques officielles de son règne. Le roi oublie la chose, d'autres événements surviennent, notamment la nomination de Aman comme un des plus proches collaborateurs du roi Assuérus.

Aman est furieux contre Mardochée car ce dernier refuse de se prosterner devant lui comme le font tous les autres sujets royaux. Ainsi, il demande au roi son accord afin de décréter l'extermination des juifs du royaume. Mardochée entend la promulgation de ce décret, s'en afflige et en informe la reine Esther. Celle-ci exhorte la communauté juive à jeûner durant trois jours et intervient auprès du roi afin que soit révoqué le funeste décret. Le souverain obtempère et fait pendre Aman à la place de Mardochée. La communauté est sauvée du massacre, alors que Mardochée met par écrit les événements, et enjoint les juifs à observer chaque année le quatorze et le quinzième jour du mois de *adar*, c'est-à-dire les jours où les juifs avaient obtenu rémission de leurs ennemis. Le sort (*pour*) que Aman avait jeté sur la communauté juive afin de les exterminer, retombe sur lui, il est pendu et les juifs sont saufs. C'est donc en mémoire de ces événements que la fête de Pourim (=les sorts) fut instituée[1].

I

Pourim, archétype d'une tragédie avortée

Dans les nombreux tourments qu'a connu leur histoire, les juifs ont réussi à entretenir un lien intime et quasiment charnel avec le texte biblique et son étude. Ceci en l'incorporant aux nombreux aspects de la vie et en constituant une relecture de ce texte à la lumière des circonstances du moment. Ainsi, souvent l'événement perdait sa valeur intrinsèque pour être revisité par les grilles de lecture que comporte la Bible. Celle-ci servait de modèle paradigmatique selon lequel étaient compris et interprétés les événements de l'histoire. Autrement exprimé, la tradition porteuse de mémoire transcendait l'histoire événementielle. Ce phénomène a permis une sorte d'auto-préservation identitaire forgée et alimentée par la relation au texte.

Ce processus prend tout son sens à propos de la fête de Pourim : des « seconds Pourim » furent institués partout, pour commémorer la délivrance d'un danger de persécution[2]. Un événement était donc

1. Notons que le terme *pour* signifie par extension « changement de sort » et qu'il est certainement d'origine perse.
2. Cette formule est empruntée à Y. H. YERUSHALMI, *Zakhor. Histoire juive et mémoire juive*, La Découverte, Paris, 1984, p. 62-64.

extrait de son contexte et reconsidéré au travers des éléments fondateurs du livre d'Esther, l'histoire était donc vécue au diapason de ce récit. Ces événements se partageaient souvent des caractéristiques communes : la résistance à l'assimilation et la préservation de l'identité du collectif, le danger terrible et imminent d'une persécution, sa concrétisation ou sa rémission, la désolation ou l'enthousiasme.

Nous citerons ici les exemples les plus significatifs de ces « seconds Pourim » afin d'en faire ressortir les caractéristiques communes, suivre leur diffusion et souligner la diversité des circonstances de leur émergence[3].

Ainsi, en 1038, dans l'Espagne musulmane alors que les armées de Grenade et d'Alméria livrent bataille, il se trouve que le vizir du royaume de Grenade est un juif célèbre : le poète d'expression hébraïque et homme politique Samuel Ibn Nagrela. C'est d'ailleurs le seul exemple au Moyen Age où un juif occupe une telle fonction. Cet homme, des plus éminents de son temps, avait de bonnes raisons de craindre pour sa personne et pour toute la communauté juive en cas d'échec dans la bataille. Aussi, la victoire acquise, il composa un poème en hébreu, l'envoya aux communautés de Tunis, de la terre d'Israël et de Babylone en leur demandant de célébrer le « **second Pourim** » qu'il avait décrété[4].

Le **Pourim de Narbonne** a, lui, une tout autre origine : en 1236, un juif qui s'était querellé avec un pêcheur chrétien lui assène un violent coup duquel il succombe. Une émeute formée par la population chrétienne se constitue et se rue vers le quartier juif afin de venger le sang de ce pêcheur. La maison du célèbre R. Meïr ben Isaac subit le premier assaut de la foule exaspérée et est pillée de fond en comble. L'importante bibliothèque de ce rabbin tombe également dans les mains des saccageurs. Mais, par bonheur, au moment où la colère populaire allait s'abattre sur toute l'étendue du quartier juif, Don Aymeric, le gouverneur de Narbonne, apparaît à la tête des autorités municipales et impose le calme. La foule se disperse, les biens pillés

3. Voir les listes de « seconds Pourim » donné par M. Steinschneider, « Purim und Parodie », dans *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 47 (1903), p. 283-286 ; art. « Purim », dans *Encyclopaedia Judaica* XIII, p. 1396-1400.
4. *Cf.* Y. H. Yerushalmi, *op. cit.,* Paris, 1984, p. 62.

sont rendus aux victimes et R. Meïr ben Isaac marque l'événement en rédigeant le « Pourim de Narbonne » sur un de ses livres[5].

A Saragosse (en réalité Syracuse en Sicile), en 1380 ou en 1420, un juif apostat du nom de Marcus va trouver le roi et lui révèle que les juifs ont retiré de leur étuis les rouleaux de la Torah sans les lui avoir montré auparavant comme le voulait la coutume locale. Cette tradition avait lieu lors d'une procession du jour de la Saint-Etienne (26 décembre) en l'Eglise cathédrale de Saint-Thomas, pour témoigner leur respect au roi et entendre un sermon solennel. Ceci déplut fortement au souverain qui l'interpréta comme une grave insulte et demanda à voir les étuis dès que l'occasion se présenterait. A cette étape de l'histoire, la tradition raconte que le prophète Elie apparut et prévint la communauté qui remit les rouleaux dans leur étuis. Ainsi, le roi les y trouve, ce qui permet de mettre la communauté hors de danger et de pendre Marcus. A cette occasion est célébré le « **Pourim de Saragosse** » d'ailleurs encore fêté des siècles plus tard par des communautés juives de l'empire ottoman[6].

On doit également citer le « **Pourim Sébastien** » ou « *Pourim de los Cristianos* » (Pourim des chrétiens) célébré annuellement le 1[er] du mois de *eloul* et institué pour commémorer la victoire remportée par le sultan du Maroc, Moulay 'Abd el-Malek sur Don Sebastien, roi du Portugal, le 4 août 1578. Les juifs étaient très inquiets car prévenus par deux marranes que si Sébastien remporterait la bataille, il les obligerait à embrasser le christianisme comme cela s'était déjà produit en 1497 avec tous les juifs de son royaume. Les membres de la communauté, emplis d'inquiétude et de désespoir jeûnent et font des prières rogatoires afin d'implorer la clémence divine. Ainsi, la défaite complète de Don Sébastien, qui s'était déjà signalé par des persécutions pendant son règne éphémère à Marrakesh quelques années auparavant, lève la menace qui plane sur les juifs. Pour perpétuer cet événement,

5. *Cf.* D. Kaufmann, « Le Pourim de Narbonne », dans *Revue des études juives* 32 (1896), p. 129-130.
6. Cf. D. Simonsen, « Le Pourim de Saragosse est un Pourim de Syracuse », dans *Revue des études juives* 59 (1910), p. 90-95, qui montre que l'événement s'est produit non pas à Saragosse mais à Syracuse.

perçu aux yeux de tous comme miraculeux, un Pourim spécial est instauré, qui sera d'ailleurs célébré durant très longtemps à Tanger.

Notons qu'un autre Pourim connu sous le nom de « **Pourim des Bombes** » fut célébré chaque année à Tanger le 21 du mois de *av*. Ce Pourim a été institué car lors du bombardement de la ville par l'escadre française, le 6 août 1844, la communauté juive ne subit aucun dommage. Ce Pourim a donc pour raison d'être une action de grâces afin de remercier Dieu que les juifs de la ville soient sortis indemnes de ce bombardement, et qu'aucun désordre n'en soit résulté. Il a d'ailleurs été nommé fort à propos « Pourim des Bombes ». Lors de ce bombardement, deux personnages, David Azancot qui était drogman[7] du Consulat de France et le rabbin Messod, fondateur de la synagogue et horloger attitré des mosquées de la ville, furent miraculeusement sauvés[8].

On citera enfin dans cette brève présentation chronologique, les « **Pourim de Tripoli** ». Au début et à la fin du XVIIIe siècle, les juifs de Tripoli ont institué deux fêtes locales de Pourim liées à des événements au cours desquels la communauté avait échappé à un malheur. Le premier se produit en 1705 lorsque le bey de Tunisie assiège Tripoli et menace de tuer toute la communauté en guise de représailles pour le détournement d'un bateau transportant des présents qui lui était destinés. Toutefois, son armée est mise à mal et doit lever le siège. Cet événement engendre la joie de la population juive de la ville qui compose un poème de grâce relatant les circonstances dans leurs détails ; ce poème fut inclus dans la liturgie locale récitée chaque année en mémoire de ce sauvetage. Cette commémoration avait la forme classique des Pourim locaux. L'anniversaire de ce sauvetage était un jour chômé durant lequel on jeûnait, on envoyait des cadeaux aux proches et on faisait la charité aux plus démunis. Tout ceci, exactement comme pour le Pourim biblique auquel ces pratiques sont traditionnellement rattachées. Ceci également en conformité avec le verset d'Esther 9, 22 :

> *« C'est-à-dire le jour où les juifs avaient obtenu rémission de leurs ennemis, et le mois où leur tristesse s'était changée en joie*

---

7. Ancien nom des interprètes dans les pays du Levant.

8. *Cf.* sur ces deux Pourim, voir A. I. Laredo, « Les Purim de Tanger », dans *Hasperis. Archives berbères et bulletin de l'institut des hautes études marocaines* 35 (1948), p. 193-203.

et leur deuil en fête, à en faire des jours de festin et de réjouissances et une occasion d'envoyer des présents l'un à l'autre et des dons aux pauvres ».

Le second événement lié à la ville de Tripoli se situe durant la dernière décennie du XVIIIe siècle et remémore la chute d'un tortionnaire du nom de Burghul qui prit le pouvoir dans la ville à la suite du soulèvement contre Ali Pacha Karamanli. Dès sa prise de pouvoir en 1793, Burghul imposa de lourdes taxes à la population, et en particulier aux juifs. Certains d'entre eux furent arbitrairement exécutés et le fils du rabbin de la communauté Abraham Khalfon, fut condamné à être brûlé vif. Un juif du nom de Rahamim Barda, parvint, avec l'aide du bey de Tunisie, à expulser Burghul en janvier 1795. Les juifs, soulagés par la libération de la ville, composèrent un nouvel hymne dont l'auteur était Abraham Khalfon qui narrait la chute de Burghul et la délivrance de sa communauté. On instaura donc un Pourim local, connu sous le non de « **Pourim Burghul** » le 29 du mois de tevet et le poème de Khalfon fut introduit dans la liturgie[9].

Il convient de souligner que beaucoup d'autres « Pourim » de ce type sont connus, ils présentent d'ailleurs presque tous des traits communs. En revanche, à la différence du Pourim biblique, ils ne devinrent jamais des fêtes nationales. Ils étaient tous plutôt observés dans une ère géographique précise et de façon conjoncturelle. Pour chacun de ces « Pourim », le Pourim biblique servait de facteur paradigmatique et de grille d'interprétation pour les événements du moment. En plus de prières additionnelles, le trait particulier de ces Pourim est la rédaction d'une *megillah* (rouleau) exactement calquée autant sur le style que sur la structure du « rouleau d'Esther » de la Bible. On peut, à cet égard, citer la *Megillah Mitsraim* (rouleau d'Egypte) qui reprend l'histoire du gouverneur d'Egypte Ahmed Pacha qui se souleva en 1524 contre Soliman le magnifique, jeta en prison douze personnalités juives et menaça de tuer tous les juifs du Caire. Quand les armées du sultan l'écrasèrent et qu'il fut décapité, le **Pourim d'Egypte** fut instauré le 28 du mois de *adar*. Ce rouleau d'Egypte ressemble fortement à la *megillat Esther* (rouleau d'Esther). Par exemple, au tout début :

---

9. Cf. H. E. GOLDBERG, « Les jeux de Pourim et leurs déclinaisons à Tripoli. Perspective comparative sur l'usage social des histoires bibliques », dans *Annales. Histoire, sciences sociales* 5 (1994), p. 1183-1195.

"Ceci arriva au temps de Soliman, ce Soliman qui régnait sur la Turquie, le Levant, la Grèce et sur beaucoup d'autres provinces. En ces jours-là, tandis que le roi Soliman siégeait sur son trône royal qui était à Constantinople la capitale[10]..."

II

Perspectives comparatives

Il est très intéressant de constater que la génération qui a été gratifiée d'un sauvetage inespéré ne peut se contenter de commémorer sa propre libération, mais tient d'une part à la rattacher au modèle fondateur du Pourim biblique et d'autre part, à léguer à la postérité sa foi et sa confiance en la providence divine, qui ne manque d'ailleurs jamais de se manifester dans les moments les plus critiques, quand tout espoir semblait éteint.

Le schéma est fondamentalement identique dans le livre d'Esther et dans les « seconds Pourim » : de la même façon que la communauté juive perse semblait perdue mais que la situation s'est retournée grâce à la reine Esther, et, par son entremise, par la présence divine ; ainsi, pour les communautés évoquées et les événements qui les ont traversées. Le thème du « retournement » ou du « renversement » est central dans l'exégèse juive sur le livre d'Esther. Au niveau scripturaire, il se fonde sur le verset 9, 1 :

« Le jour même où les ennemis des juifs avaient espéré prendre le dessus sur eux, ce fut le contraire (ve-nahafokh hou) qui eut lieu, les juifs allant, eux, prendre le dessus sur ceux qui les haïssaient ».

Ce verset implique le triomphe de l'innocence et la vérité du dévoilement divin dans ses aspects providentiels.

Le livre d'Esther peut-être considéré comme un point d'ancrage identitaire du collectif en ce qu'il permet la cohésion du groupe autour du facteur de différentiation. Ce facteur est, dans le cas présent, la pratique de la Loi et le refus de toute acculturation à d'autres réalités

10. Cf. G. Margoliouth, « Megilat Missraim, or the Scroll of the Egyptian Purim », dans *Jewish Quarterly Review* 8 (1896), p. 274-288 ; J. Mann, *The Jews in Egypt and in Palestine under the Fatimid Caliphs*, Oxford, 1969, t. II, p. 31-38.

culturelles ou religieuses impliquant à plus ou moins long terme une dérive assimilationiste. C'est bien d'une cohésion autour du refus mimétique (le fait de se prosterner devant Aman) qui est à l'œuvre. Il se retrouve non seulement dans le livre biblique mais également dans les exemples précités : c'est parce que l'identité du groupe doit être préservée car menacée par un danger quelconque qu'intervient le repli sur soi, manifesté par la prière, l'invocation, ou diverses mesures de contrition.

Il doit également être remarqué que le particularisme religieux des juifs et son corollaire le séparatisme social, trouvent leur source dans le propos d'Aman (Es 3, 8) :

> *« Il est une nation répandue, disséminée parmi les autres nations dans toutes les provinces de ton royaume ; ces gens ont des lois qui diffèrent de celles de toute autre nation ; quant aux lois du roi, ils ne les observent point : il n'est donc pas de l'intérêt du roi de les conserver ».*

Cette invective, réitérée au fil de l'histoire envers les juifs, met en évidence deux points centraux : leur manque de sociabilité dû à leur Loi et leur inutilité de fait de leur ostracisme volontaire. Cette forme d'antijudaïsme qui se retrouve chez nombre d'auteurs grecs et latins de l'antiquité introduit le facteur identitaire comme incompatibilité à la socialité et le particularisme comme élément subversif. En ce sens, Pourim symbolise d'une part la résistance à l'assimilation, notamment au travers du personnage de Mardochée et le lieu d'expression de l'identité juive avec la préservation de la Loi ancestrale véhiculatrice d'attache ethnique et religieuse. C'est seulement en comprenant la perception juive de la tradition – évoquée plus haut –, que l'on peut entrevoir en quoi Pourim et l'histoire du livre d'Esther caractérisent le lien commun facteur d'identité structurelle du collectif.

III

Pourim, lieu d'identité et de mémoire

Le personnage d'Aman est fréquemment assimilé dans la tradition juive à celui d'Amaleq, figure emblématique de la cruauté et ennemi éternel d'Israël. L'injonction biblique ne semble émettre aucune réserve quant à l'attitude à adopter envers Amaleq :

« Consigne ceci, comme souvenir, dans le livre, et inculque-le à Josué : que je veux effacer la trace d'Amaleq de dessous les cieux » (Ex 17, 14).

De même à propos de la mémoire qu'il faut garder de ce personnage et de ses actions envers Israël :

« Souviens-toi de ce que t'a fait Amaleq, lors de votre voyage, au sortir de l'Egypte ; comme il t'a surpris chemin faisant, et s'est jeté sur tous les faibles par derrière. (...) tu effaceras la mémoire d'Amaleq de dessous le ciel : ne l'oublie pas » (Dt 25, 17-19).

Chacun a l'obligation religieuse de se souvenir de ces événements et de leur instigateur : Amaleq.

Il convient d'ajouter que la tradition talmudique a adjoint à l'idée de souvenir celle de perpétuation du combat à mener contre Amaleq et au travers de lui, contre le mal suprême qu'il incarne. Amaleq est assimilé à la lâcheté, notamment par sa façon d'attaquer en premier lieu les plus faibles, les femmes et les enfants. C'est donc en tant que personnalité dévastatrice sans possibilité de s'amender que les Sages du Talmud l'ont défini.

Dans cette démarche conceptuelle, Amaleq est souvent perçu comme la source archétypale du mal, un ennemi perpétuel, générateur de souffrance et père de la haine envers le peuple juif. C'est en ce sens qu'il est l'ancêtre d'Aman et qu'il lui est assimilé.

Dans un de ses ouvrages les plus fondamentaux, *Gevuroth Achem* (*La puissance divine*), le Maharal de Prague (R. Judah ben Betsalel Livaï, XVI[e] siècle) s'interroge sur la célèbre affirmation des Sages du Talmud : « Laban a souhaité tout déraciner », en expliquant qu'avant même que le peuple juif ne soit conçu, Laban voulu le détruire. Ceci d'ailleurs, en dépit du fait que les fondateurs de ce peuple soient ses propres descendants : ses petits-enfants, fils de Rachel et de Lea. Jacob sentant le caractère inéluctable d'une telle menace élabore un stratagème qui lui permettra, lui et sa famille, de quitter Laban. La résistance qu'il oppose à Laban et son souci permanent de préserver ses attaches identitaires sont définis par le Maharal de Prague comme une preuve de grandeur suprême. De plus, un parallèle est établi entre Jacob et

Mardochée au niveau de leur combat contre une menace étrangère fortement néfaste et leur volonté de conserver leur identité, symbole de leur propre existence[11]. Selon, le Maharal de Prague, les fondements de la haine à l'égard d'Israël n'ont aucune cause rationnelle mais sont plutôt d'ordre métaphysique.

Selon Maïmonide (XIIe siècle), dans son épître adressée aux juifs du Yémen en pleine persécution, les causes de la haine séculaire contre le peuple juif, illustrée par Amaleq et Aman, trouvent leur source dans la manifestation des nations contre l'idée même de présence divine dans le monde. Comprenant qu'il n'est pas réalisable de lutter contre l'entité divine, ces nations se retournent contre les dépositaires de la révélation : le peuple juif. Ainsi, une trop grande moralité et des exigences porteuses d'une trop importante responsabilité seraient les vecteurs signifiant de la haine portée contre le peuple juif[12]. Ceci n'est d'ailleurs pas sans rappeler certains propos de Nietzsche qui prétendait que le peuple juif :

> *« a engendré la moralité dans le monde occidental et a provoqué une aventure romantique entre ce monde occidentale et la moralité »[13].*

C'est dans cette optique que certaines approches, au sein de la pensée juive contemporaine, considèrent Aman selon deux perspectives : un mégalomane convaincu de détenir le pouvoir absolu, de jouir d'une influence illimitée sur le roi, un être cruel et agressif prêt à assassiner un peuple à cause de l'attitude séditieuse de l'un de ses membres et un lâche sans aucune envergure. Cette deuxième approche est particulièrement intéressante en ce qu'elle définit Aman comme craignant la conviction et la résistance que lui oppose Mardochée et par voie d'extension, comme une crainte du peuple juif, symbole de l'élection. De fait, Aman comprend que Mardochée n'est pas le véritable obstacle à sa volonté de puissance. L'obstacle est plutôt le peuple juif dans sa

---

11. D'après C. AVINER, « Pourim : la lutte finale contre Amaleq », dans *Etincelles,* Sefriath Beth-El, Jérusalem, 1998, p. 22.
12. Cette idée a été déclinée par nombre de penseurs, on peut à titre d'exemple citer le Rabbin A. I. KOOK, *Orot Israël* (*=Les lumières d'Israël*), Jérusalem, 1990, p. 15, paragraphe 5. Voir aussi G. STEINER, « Au travers d'un miroir obscurément », dans *De la Bible à Kafka,* Bayard, Paris, 2002, p. 5-29 et spécialement p. 20-22, qui parle de pressions psychiques exercées par le monothéisme à l'égard des nations, comme cause de haine envers le peuple juif.
13. Cité par C. AVINER, « op. cit. », dans *Etincelles*, Jérusalem, 1998, p. 23.

globalité, principal témoin de l'existence de Dieu, contre lequel il s'avère être impuissant.

C'est donc toute une relecture du livre d'Esther qui est ici à l'œuvre. Le peuple juif témoin de l'alliance, résiste au facteur d'assimilation (la prosternation), d'où la haine qui en découle et la volonté d'extermination. On est donc *ipso facto* renvoyé au schéma évoqué précédemment, avec toutefois un nouvel élément : l'élection divine et ses conséquences, à laquelle sont adjoints le particularisme religieux et le séparatisme social.

Aman est donc le prototype de l'antisémite voyant dans le peuple juif le seul obstacle à sa volonté de domination socio-religieuse, sa volonté est donc d'homogénéiser les différences mais surtout d'écarter le peuple juif et, à travers lui, la présence de Dieu.

Il paraît opportun pour conclure cette réflexion de citer ce propos d'Hitler qui s'insère en droite ligne dans ce qui vient d'être dit :

> *« Je libère l'esprit de ce que l'on a l'habitude d'appeler la conscience et la moralité ! Le judaïsme a provoqué deux tares chez les hommes : dans le corps, à cause de la circoncision, et dans l'âme, à cause de la conscience qui n'est qu'une invention juive »*[14].

IV

Pourim et la Shoah

La disproportion entre le comportement de Mardochée et la réaction d'Aman à amener ce dernier à vouloir exterminer le peuple juif. D'une certaine façon, Aman saisit ici l'occasion « d'effacer la mémoire d'Israël » déjà entamée par Amaleq et suivi par tous les ennemis d'Israël jusqu'à Hitler. Il s'agit en fait d'une double visée : atteindre le peuple juif dans le sens physique du terme et atteindre sa Loi (refus de prosternation, que l'on retrouve sous des formes déclinées en tant que grief contre les juifs dans le monde gréco-romain et jusqu'à l'époque moderne), c'est-à-dire son identité spirituelle.

14. *Cf.* C. Aviner, « op. cit. », dans *Etincelles*, Jérusalem, 1998, p. 23-24.

On peut, à ce niveau, acquiescer avec C. Vigée quand il explique que les intentions des nazis n'étaient pas fondamentalement différentes. Durant la *Shoah*, il s'agissait également d'anéantir le judaïsme, dans l'identité religieuse qu'il véhicule mais aussi d'anéantir l'ethnie porteuse de son message depuis des millénaires[15]. C'est donc de toute une lignée dont il s'agit dans la volonté de détruire Israël, depuis Amaleq, en passant par Aman et jusqu'à Hitler. Bien entendu, il n'est nullement question de dire que les facteurs socio-historiques sont identiques, il s'agit plutôt de pointer sur une trame qui perdure et qui peut être comparée non pas au niveau de sa causalité, mais à celui de sa forme c'est-à-dire de son approche.

La tendance au meurtre, la haine gratuite obsèdent Aman, elles constituent même l'unique vérité cachée, derrière le monde des apparences, que nous décrit le livre d'Esther. D'ailleurs, en lisant attentivement le déroulement des étapes, on se rend compte que l'organisation méthodique du meurtre n'est pas seulement de l'ordre de la mise en scène ; ce qui n'est pas sans nous rappeler l'organisation calculée et minutieuse des différents processus de mise à mort chez les nazis. Le texte biblique nous montre Aman complotant avec sa femme, structurant minutieusement le meurtre collectif, faisant des projets financiers et politiques à long terme. La démarche d'Aman, consistant à proposer une opération financière au roi Assuérus évoquée en Est 3, 9, afin de le dédommager de la perte de ses sujets juifs, est comparée par C. Vigée avec la mise au ban des juifs durant les années 40, le séquestre, puis la confiscation de leurs biens, l'étoile jaune, les déportations etc... Les massacres des juifs durant cette funeste période sont mis en parallèle avec le verset 3, 8 du livre d'Esther : « Il n'est pas dans l'intérêt du roi de les conserver ». Tel a toujours été le motif avancé par les « Aman » de l'histoire pour procéder à l'extermination du peuple juif. C'est en ce sens que C. Vigée considère le livre d'Esther comme

> *« d'une étonnante actualité dans lequel on trouve les lois d'exception auxquelles les juifs ont été soumis durant la Shoah et l'exposé détaillé de leur cause réelle »*[16].

---

15. *Cf.* C. Vigée, V. Malka, *Le puits d'eaux vives. Entretiens sur les cinq rouleaux de la Bible*, Albin Michel, Paris, 1993, p. 207.
16. *Cf.* C. Vigée, V. Malka, *op. cit.*, Paris, 1993, p. 209.



Ce critique voit dans la Conférence de Wannsee, où fut prise en 1942 la décision d'appliquer la « solution finale » à tous les juifs d'Europe une réitération du complot organisé par Aman vingt cinq siècles auparavant. D'une certaine manière, lorsqu'il faudra déjouer ce complot et châtier Aman, Esther accomplira le commandement non seulement de se souvenir d'Amaleq (Aman) mais également de le détruire.

Aman est pensé comme le criminel par vocation, réincarné comme tel à toutes les époques de l'histoire du peuple juif, un n'importe qui haineux et démoniaque, dépourvu de visage véritable, assimilable à Eichmann ou à Amaleq, tortionnaires des faibles et assassins des malades.

On peut postuler que la conjoncture décrite par le livre d'Esther est symptomatique du long exil du peuple juif dans son histoire, souffrances et persécutions intercalées par des jets de lumière ponctuels hautement créatifs.

C'est donc en terme de continuité que l'on doit entrevoir l'histoire de Pourim face à ses parallèles historiques notamment la *Shoah*, élément paroxystique par excellence. Il va sans dire qu'il ne s'agit aucunement de comparer les fondements historiques qui, bien sûr, relèvent de motifs différents, cependant force est de reconnaître que la trame de la haine des juifs est du même ordre. On peut, à ce propos, citer de nouveau les éclairantes remarques de C. Vigée dans l'étude qu'il propose de cette question :

> *"C'est peut-être (Aman) le seul homme de ce livre qui soit sincère. Il montre d'entrée de jeu son visage d'assassin, de crapule. Il est sans masque. C'est Caïn incarné. Et ce qui est admirable, je veux dire terrifiant, c'est que le roi trouve cela très bien. Les juifs ne sont pour lui, dans toute cette aventure, que des insectes à exterminer jusqu'au dernier. Les arguments avancés par Aman sont ceux que les antisémites ont développé dans tous les pays et à toutes les époques. Et cela vaut pour l'argument financier. Une des premières mesures que les nazis aient prises en accord total avec le gouvernement de Vichy consistait à séquestrer et à confisquer les biens des juifs"* [17].

17. *Cf. Id*, p. 221.

Peut-être est-ce dans cet état d'esprit que l'on doit considérer ces paroles attribuées à Hitler :

« Cette fois-ci, il n'y aura pas de nouveau Pourim ».

***

Il est bien évident qu'il n'a été question ici, que d'approcher certaines problématiques inhérentes à la fête de Pourim. Ce travail ne prétend nullement avoir épuisé les questions qu'il aborde. Il s'agit d'humbles réflexions sur trois pôles qui semblent fondamentaux dans l'étude du livre d'Esther : le mal et la haine gratuite, la résistance à l'assimilation, la préservation de l'identité. Afin de donner quelques pistes de recherches, il a été délibérément choisi de faire appel à deux perspectives : l'histoire du peuple juif et la pensée propre à sa tradition. Il est à espérer que ces deux disciplines auront jeté quelques lumières sur la fête de Pourim, dont le questionnement qu'elle soulève reste toujours très vivace.

Dan JAFFÉ

Institut de sciences et de théologie des religions (Marseille)

Institut interuniversitaire d'études et de culture juives (Aix-en-Provence)

André LACOCQUE

Esther, Enjeux théologiques des déplacements

Les recherches actuelles sur les différentes versions du livre d'Esther, à savoir principalement le Texte Massorétique (TM)*, la Septante (LXX)* et le "Texte Alpha" (TA)* ont transformé l'évaluation de tous ces textes. Tandis que, dans un passé encore récent, le consensus scientifique voyait dans le TM canonisé le fondement sur lequel la LXX fut bâtie par traduction plus ou moins libre de l'hébreu et l'ajout de six "additions", l'examen moderne du TA sur des bases nouvelles a tout remis en question en ce qui concerne l'histoire de la transmission du livre d'Esther[1].

I

Thèse

L'objet de l'article qui suit est d'examiner l'impact théologique et socio-culturel des "déplacements" du TM en hébreu aux versions

1. *Cf.*, en particulier, David CLINES, *The Esther Scroll: The Story of the Story.* JSOTSup 30, Sheffield, 1984. L'auteur donne, pour la première fois, une traduction (en anglais) du TA; Michael FOX, *The Redaction of the Books of Esther.* SBLMS 40, Atlanta: Scholars Press, 1991; K. H. JOBES, *The Alpha Text of Esther: Its Character and Relationship to the Masoretic Text.* SBLDS 153, Atlanta: Scholars Press, 1996; Charles DOROTHY, *The Books of Esther: Structure, Genre and Textual Integrity.* JSOTSup 187, Sheffield, 1997.

* Voir Glossaire p. 30.

grecques du livre d'Esther. Le problème connaît, comme je viens de le dire, un développement exponentiel qui le rend plus complexe que jamais. D'importantes contributions à l'étude comparée des textes hébreu et grecs expliquent maintenant leurs divergences textuelles par des *Vorlagen** sémitiques différentes, surtout en ce qui concerne le "Texte Alpha" (TA). Nous allons à nouveau examiner leurs relations sans préjudice de l'antériorité ou de la postériorité d'aucun de ces trois textes. Ainsi qu'on va voir, ma thèse est que les trois versions d'Esther correspondent à trois différents *Sitzen im Leben**, à savoir successivement la fin de l'occupation perse de la Judée et la persécution des Juifs au nom de l'hellénisation du Moyen-Orient au IIe siècle avant J-C. Une telle solution, si elle est admise, dispense de toute théorie spéculative au sujet de prétendus *Vorlagen* sémitiques divergentes à la base de la LXX et/ou du TA. Autrement dit, déjà au niveau du TM probablement, on peut déceler une évolution du texte, surtout dans les chapitres 9 - 10. Cette évolution s'accentue avec la LXX et ses six "additions", suivie du TA avec sa réduction intentionnelle de la LXX. Depuis le début, ces variations rédactionnelles sont dues à des circonstances historiques qui ont présidé à des relectures successives de l'histoire d'Esther. Ce qui avait commencé par être narratif avec, comme centre, un "sage courtisan" et sa nièce accédant au trône de Perse, a finalement abouti à son emploi cultuel (*cf.* LXX et TA section F) en passant par une interprétation (= relecture) du livre comme prophétie apocalyptique en voie

GLOSSAIRE

Texte massorétique : Texte hébreu du Premier Testament, vocalisé par les Massorètes (juifs consacrés à l'étude critique de la Bible de 750 à 1000 après J.C.).

Septante ou LXX : Version grecque du Premier Testament réalisée entre 250 et 150 avant J.C. à Alexandrie en Egypte.

Texte Alpha : Version grecque du texte biblique que l'auteur analyse dans le troisième chapitre de son article.

Sitz im leben : Littéralement "*Milieu de vie*". Désigne le milieu ambiant, le contexte social et historique dans lesquels sont nés les différents récits.

Vorlag *(au pluriel : vorlagen)* **:** modèle original

d'accomplissement (LXX et TA sections A et F) et par sa transformation en légende étiologique de la fête de Pourim (TM 9 -10 et les textes grecs *ad loc.*).

C'est aussi au gré de circonstances historiques diverses que l'évolution est allée progressivement vers une "théologisation" de plus en plus poussée du récit. Ses fondements traditionnels relèvent de ce que A. Meinhold appelle une "*Diasporanovelle*"[2]. Je me suis expliqué ailleurs sur la "nouvelle théologie" des milieux tardifs de la diaspora juive[3]. En résumé, dans des récits comme ceux de Joseph, Jonas, Ruth, Esther, dans des poèmes comme le Cantique des Cantiques, peut-être des réflexions sapientiales comme Qohelet... Dieu n'intervient plus comme *deus ex machina* mais seulement par l'intermédiaire d'événements providentiels (Esther) et/ou de personnages charismatiques (Joseph, Ruth). Cette nouvelle sobriété théologique atteint son point culminant dans le TM d'Esther et n'est possible que dans des circonstances historiques et socio-culturelles particulières, c'est-à-dire quand Israël, minorité noyée dans une société étrangère, jouit cependant d'un minimum de tolérance générale. C'est le cas des Judéens dans l'empire perse, où précisément l'histoire d'Esther est située. Le TM convient parfaitement à cette situation où la diaspora est malgré tout sur le qui-vive. La tranquillité de la communauté dépend de l'humeur d'un potentat, de la jalousie d'un homme de cour, d'une attitude peut-être mal motivée d'un Juif, bref, tout peut à tout moment basculer vers la catastrophe. Mais, que la communauté ne perde pas courage, argumente le livre d'Esther, car l'histoire est faite de péripéties et les Juifs sont l'objet d'une protection mystérieuse, provenant "d'autre part". C'est ce qui a assuré leur survie jusqu'à présent et la préservera dans l'avenir, car leur lutte est celle du bien contre le mal.

Mais les temps changent et de lourds nuages s'amoncellent sur les Juifs de Palestine et d'ailleurs. Ils lisent maintenant le livre Esther avec d'autres yeux. La théologie allusive ne suffit plus. La confiance ne peut plus se fonder sur le cours de plus en plus problématique de

2. A. MEINHOLD, "Die Gattung der Josephsgechichte und des Estherbuches: Diasporanovelle I & II." ZAW 87 (1975): 306 - 24; 88 (1976): 79 - 93. Charles DOROTHY, *The Books of Esther*, préfère le terme *deliverance novella*, mais il la situe aussi dans la Diaspora (cf. p. 323).
3. *Cf.* A. LACOCQUE, *Subversives : un Pentateuque de femmes*, Le Cerf (Lectio Divina ; 148), Paris, 1992, p. 70 ss.

l'histoire. Il peut certes changer de direction (Israël n'a jamais cru au déterminisme historique) mais, pour cela, il faudra que les chefs de la communauté ne soient pas seulement de sages courtisans, mais aussi des justes, peut-être même des prophètes, en tout cas des gens de vision, des inspirés.

Cette phase est illustrée par la version des LXX. Le texte en est complexe, basé sur le TM et sur d'autres traditions sémitiques indépendantes. L'importation d'éléments nouveaux est surtout visible dans ce qu'on appelait naguère des "Additions" et qu'il nous faudra examiner de plus près. Certaines d'entre elles, à savoir les sections B et E, "reproduisent" les édits royaux contradictoires dont il est question dans le récit. Elles sont écrites en un grec élégant et classique. Ce sont probablement des créations originales dans la LXX. Par contre, les sections A et F (le rêve prémonitoire de Mordecaï et le décodage rétrospectif de ce songe en fin de récit), ainsi que C et D (prières de Mordecaï et d'Esther et la scène hautement dramatique de l'entrevue d'Esther avec le grand roi) semblent basées sur d'anciennes traditions, soit en hébreu ou en araméen[4].

Le TA est plus problématique. Comme je l'ai dit plus haut, un nombre croissant de chercheurs pensent qu'il représente une tradition sémitique différente de celle du TM et qui le précède[5]. Il est cependant clair qu'il y a dépendance d'une des deux versions grecques par rapport à l'autre[6]. Or, comme le TA est considérablement plus court que la LXX, on incline volontiers à penser "logiquement" que, du plus court on est allé au plus long – comme c'est le cas en effet de la LXX par rapport au TM. Mais cette logique devient fautive quand

---

4. Tel est en tout cas l'argument persuasif de R. A. MARTIN, "Syntax Criticism of the LXX Additions to the Book of Esther", *JBL* 94 (1975): 65 - 72.

5. Ainsi, en particulier, D. CLINES, *op. cit.*; M. FOX ("The Structure of Esther" in A. Rofe & Y. Zakovitch eds., *Isaac Leo Seligmann Volume.* Jérusalem: E. Rubinstein, 1982, III, p. 291 - 304) ; C. DOROTHY, *op. cit.*; etc.

6. Cf. Emanuel Tov, "The 'Lucianic' Text of the Canonical and Apocryphal Sections of Esther: A Rewritten Biblical Book." *Textus* 10 (1982): 1-25.

elle systématise un mouvement coexistant, en réalité, avec son contraire[7]. Il sera argué dans ce qui suit que l'auteur du TA avait des raisons impérieuses d'omettre, non seulement des redondances du texte LXX, mais des développements devenus soit obsolètes, soit sujets à malentendu au temps de sa composition. A cette époque, en effet, de grands remous secouent tout le Moyen-Orient. La Judaïcité, comme tous les autres systèmes religieux, philosophiques ou culturels, est mise au défi de justifier ses particularités dans un monde homogénéisé par l'hellénisme. L'*oikoumene* peut tolérer des us et coutumes obsolètes mais pittoresques, pour autant qu'ils ne se dressent pas en rivaux de l'hellénisation du monde. En réponse à ce défi, naît une littérature apologétique, tant en Palestine que dans la diaspora juive. Le TA constitue le premier document juif connu écrit pour une audience mixte, juive et non-juive. L'auteur a choisi l'histoire d'Esther pour satisfaire ses desseins apologétiques pour différentes raisons. La principale probablement est que le récit est une *Diasporanovelle*, Juifs et non-Juifs sont en mutuelle présence et les Juifs sont une minorité submergée par des peuples aux coutumes et langages divers (*cf.* les décrets royaux envoyés à tous les peuples en toutes langues), ce qui correspond à la condition juive après le déferlement occidental sur le Moyen-Orient. Deuxièmement, les Juifs y sont l'objet d'accusations graves et sont même menacés d'extermination à cause de leurs particularités (*cf.* Est 3,8), alors qu'en réalité ils sont des citoyens modèles tandis que leurs accusateurs sont les véritables ennemis de l'ordre public et des autorités. Le méchant Haman n'est autre qu'un Macédonien déguisé (*cf.* LXX 9,24; E 10). Sa mort et celle de tous les antisémites du royaume déclenchent l'allégresse, non seulement des juifs, mais de toute la population "perse"(*cf.* TA sur 8,17). Sur fond de l'interdiction aux juifs de l'empire séleucide de pratiquer la circoncision, ceux de la Perse libérée peuvent se circoncire sans restreinte extérieure (*cf.* 8,17 interprété par TA).

---

7. Il se peut que le TM de Jr soit un condensé de la *Vorlage* du texte grec; *2 M* est un abrégé d'une oeuvre de Jason de Cyrene... Déjà en 1981, Robert Gordis émettait l'avis que l'histoire d'Esther (du TM) se présente comme une fiction *au sujet* des Juifs en Perse (*cf.* la *Lettre d'Aristée*), d'où l'absence dans le TM d'éléments typiquement israélites et d'éléments religieux (R. GORDIS, "Religion, Wisdom and History in the Book of Esther: A New Solution to an Ancient Crux." *JBL* 100 (1981): 359-88).

Ce sont donc des circonstances historiques qui ont présidé à la condensation tendancieuse de la LXX par le TA. Il s'agit d'une nouvelle lecture, actualisante, d'Esther. Elle ne nécessite nullement une tradition sémitique différente de celle du TM et – cela va de soi dans cette perspective – elle ne le précède pas chronologiquement.

Telle est la thèse de cette étude.

II

La version grecque d'Esther des LXX

La suspicion à l'égard des éléments supplémentaires de la LXX (par rapport au TM) est déjà manifeste chez Jérôme au IVe siècle. Il relègue les "additions" à la fin de la Vulgate. Les Réformateurs du XVIe siècle en font un apocryphe (= document "caché") mais le Concile de Trente (1546) en réitère la canonicité. Quant à l'Eglise Orthodoxe, elle considère le long texte des LXX comme normatif. Les "Additions" constituent les chapitres 11 - 16 dans les Bibles catholiques ; dans d'autres systèmes, ces chapitres sont appelés A à F (comme dans cet article).

– **A** (versets 1-11 = Vg 11,2-12; versets 12-16 = Vg 12,1-6) précède Est 1,1 dans le TM et relate une prémonition de Mordecaï. Deux dragons sont aux prises et les justes craignent pour leur vie. Ils sont sauvés par un fleuve puissant et le lever du soleil. La nuit suivante, Mordecaï surprend le complot de deux eunuques, Gabatha et Tharra contre la vie du roi Artaxerxès (ainsi qu'il est appelé dans la LXX). Mordecaï les dénonce et reçoit en récompense une position à la cour. Haman, un "Bougaion"[8], en conçoit une grande jalousie.

– **B** (= Vg 13,1-7) se situe entre 3,13 et 3,14 du TM. Il donne le texte de l'édit royal autorisant le massacre des Juifs dans l'empire, car leurs lois contredisent celles de tous les autres. La tuerie aura lieu le 14 *Adar* (le TM situe l'événement le 13).

– **C** (versets 1-11 = Vg 13,8-18; versets 12-30 = Vg 14,1-9) vient entre 4,17 et **D**, avec des prières de Mordecaï et Esther. Mordecaï

8 Sens inconnu, peut-être indiquant un Macédonien.

(v. 1-10) y affirme l'omnipotence divine ; il se défend de tout orgueil vis-à-vis de Haman : il ne peut se prosterner que devant Dieu. Il supplie Dieu de sauver les descendants d'Abraham. Esther reprend les mêmes thèmes (v. 14-30) et se défend de tout plaisir à partager le lit et la table de non-Juifs.

– **D** (versets 1-16 = Vg 15,4-19) vient à la suite de **C** et avant 5,1. Il décrit l'immense crainte d'Esther lors de son entrevue non autorisée avec le roi (v. 1-6). Elle manque de s'évanouir mais Dieu inspire une attitude favorable à Artaxerxès qui ranime Esther, sur quoi elle s'évanouit à nouveau provoquant l'inquiétude de tous les témoins de la scène (v. 13-15).

– **E** (versets 1-14 = Vg 16,1-24) se situe entre 8,12 et 8,13 avec le texte du second édit royal. Il blâme Haman et glorifie le jugement divin qui déteste le mal. Haman est ici un espion macédonien. Les Juifs sont reconnus innocents et peuple de Dieu. Le 13 *Adar* est déclaré jour de fête (au lieu des 14 - 15 *Adar* du TM).

– **F** (versets 1-10 = Vg 10,4-13; verset 11 = Vg 11,1) clôt le livre dans la LXX. Mordecaï y explique l'allégorie de son rêve initial. Dieu a sauvé les Juifs. Le "fleuve" symbolisait Esther ; les deux dragons étaient Haman et Mordecaï (*sic*). Pourim est interprété comme un nom pluriel désignant deux "lots". Tout Israël doit célébrer les événements les 14 et 15 *Adar*. Un colophon final parle de l'arrivée en Egypte [diaspora occidentale] d'une version grecque d'Esther, venue de Jérusalem (v.11).

On remarquera à quel point les interventions divines sont devenues explicites. Ceci est vrai, non seulement des sections supplémentaires mais des parties parallèles au TM. Ici, par exemple, c'est Dieu qui empêche le roi de dormir en 6,1, etc. Quant aux suppléments, ils ne se retrouvent dans aucune version d'Esther (sauf le TA) : Talmud, Targums, Peshitta, Aquilas, Théodotion, Symmaque. De plus, ils passent théologiquement à côté d'un thème crucial dans le TM, à savoir que Mordecaï est un descendant de Saül et Haman un descendant de Haman l'Amalécite (*cf.* TM 3,10). Ainsi, dans la LXX A 17, la colère de Haman est causée par la dénonciation des eunuques rebelles par Mordecaï. Haman est donc moins un représentant de l'ennemi héréditaire qu'une "cinquième colonne" à la cour perse et la rivalité historique entre Amalec

et Israël est transposée en une hostilité entre Israël et toutes les nations[9] – ce que le TA se chargera de neutraliser plus tard[10].

Ce dernier point est important, car la LXX porte le conflit entre Esther/Mordecaï et Haman à un niveau universel. Il y a deux lots, l'un pour Israël, l'autre pour toutes les autres nations (cf. A 6 ; C 26 28 ; F 8). La LXX est donc conséquente avec elle-même lorsqu'elle introduit le récit en relatant un songe prémonitoire de Mordecaï, l'apparentant aux visions *apocalyptiques* (illustrées par exemple par le livre de Daniel). Les sections A et F accréditent l'idée que le conflit en question dans le livre est de dimension cosmique. C'est l'éternelle lutte du bien et du mal dans l'histoire humaine.

Cependant, la LXX fait une distinction entre Haman, le parangon du mal, et le roi de Perse, qui ne manque pas de magnanimité mais qui est aussi trop naïf et ne voit pas qu'il est manipulé. Il découvre un peu tard que son vizir "est tout-à-fait différent de nous quant à la bonté du cœur" (D 10). Il est suggéré que Haman briguait le trône pour lui-même (*cf.* aussi TM 6,6-9).

En A et F, le mal est situé parmi les nations. C, cependant, suggère de la part des Juifs une sorte de compromission avec lui. Esther explique dans sa prière que le danger qui les menace est dû à leur péché d'idolâtrie. Entre ces deux positions, pour ainsi dire, il y a la personne du roi, capable du plus grand mal et du plus grand bien et qui dispose d'une puissance effrayante. En un style que Jon Levenson appelle "baroque" et "romantique"[11], contrastant avec la sobriété du TM, D décrit l'audience d'Esther avec le roi (TM ch. 5) comme un acte hautement héroïque de la part de la reine. En E, cependant, le roi exprime son admiration pour la religion juive – un thème fréquent dans le livre de Daniel, quasi contemporain.

9. Dans la section sur le livre d'Esther de mon *Subversives*, *op. cit.*, pp. 63 ss., j'ai fortement souligné ce thème de la rivalité juive avec Amalec. Amalec est l'ennemi de toujours et l'obstacle par excellence à l'avènement du Royaume de Dieu. Le livre d'Esther est à lire en intertextualité avec 1 S 15.

10. Josèphe, lui aussi (*Ant*.XI,vi) paraphrase les "additions" en 93 ap. J-C, à l'exception de A et E, probablement à cause leur caractère hostile aux nations. C'est ce qui conduit J.-J. COLLINS à désigner LXX Esther comme "Hasmonean propaganda" (*Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora.* New York: Crossroad, 1983, p. 88).

11. J. LEVENSON, *Esther: A Commentary.* OTL, Louisville, KY: W/JKP, 1997, p. 87.

Comme on le voit, tous ces détails supplémentaires fournis par la LXX ne sont pas que des enjolivements. Certes, la disparition de beaucoup d'entre eux dans le TA n'altère en rien le cours du récit[12], mais ils ajoutent une interprétation de l'histoire d'Esther dans laquelle on reconnaît, avec Ruth Stiehl[13], une influence du roman hellénistique. Le roi est le stéréotype du monarque oriental (*cf.* aussi Dn 1 – 6) et Esther se sert de l'érotisme pour vaincre l'ennemi (*cf.* Judith).

J'ai signalé plus haut l'argument persuasif, originellement avancé par R. A. Martin[14], selon lequel les "Additions" B et E n'ont pas une *Vorlage* sémitique mais sont des compositions originales en grec. Ces sections dans la LXX vont nous servir de transition avant de nous tourner vers le TA d'Esther. Edmond Stein écrit à propos de ces sections sur les deux décrets du roi de Perse, "C'est une idée excellente que de faire prendre à un non-juif la défense du Judaïsme" et l'auteur réfère à la *Lettre d'Aristée* où Ptolémée II Philadelphe joue soi-disant le même rôle. Haman dès lors devient grec et complote de livrer l'État perse aux Grecs (E 10, 13)[15].

III

Le Texte - Alpha (TA)

La défense du Judaïsme par un tiers se vérifie mieux encore en ce qui concerne le TA. A cet égard, la LXX déjà a tiré avantage du caractère quasi profane du TM, par exemple, de l'absence de toute mention de la Pâque, le lendemain du 13 *Nisan*, jour désigné pour l'extermination des Juifs, ou de toute autre fête juive ; le secret gardé par Esther de ses origines juives ; etc.

Aujourd'hui, les recherches sur la rédaction du livre d'Esther ont été renouvelées grâce à la publication en 1883 par Paul de Lagarde d'un texte (ici appelé "Alpha") faussement attribué à la recension biblique

12. Dorothy (*op. cit.*, p. 352) parle d'eux comme "not necessary for the plot" et de "decorative items" ...
13. R. Stiehl, "Das Buch Esther" *WZKM* 53 (1956): 4-22.
14. R. A. Martin, *op. cit.*, "Syntax Criticism".
15. E. Stein, "Un essai d'adaptation de la fête de Pourim dans l'Alexandrie hellenistique", *REJ* 99 (1935): 109 -118.

de Lucien (ca. 300 ap. J-C)[16]. Les critiques sont partagés en deux camps. Beaucoup d'entre eux, et plus récemment Emanuel Tov[17], voient dans le TA une recension de la LXX. D'autres insistent fortement sur l'antiquité véritable du texte et le regardent comme la traduction grecque d'une *Vorlage* sémitique différente de celle du TM (ainsi C. C. Torrey, C. A. Moore, H. J. Cook, D. Clines, M. Fox, C. Dorothy...). Comme, dans le TA, l'élément religieux est prépondérant, il résulte que le TM est, selon ces derniers critiques, une version sécularisée de l'histoire d'Esther – suivie d'ailleurs d'une revalorisation théologique dans les versions grecques retravaillées (TA et LXX actuels).

C'est, par exemple, la thèse de C. C. Torrey[18], selon laquelle cette "sécularisation" aurait eu lieu vers 200 ap. J-C, afin de ne pas mêler le Nom de Dieu à une fête carnavalesque (Pourim). Mais ceci est très peu convainquant. Si, à un moment donné – si proche de la date du Canon des Ecritures – il y eut un tel scrupule dans les milieux orthodoxes, il suffisait de ne pas canoniser le livre, à l'instar de celui de Judith qu'on n'altéra pas pour autant afin de le "dédouaner". D'autre part, l'élément carnavalesque et frondeur se retrouve ailleurs dans la Bible (*cf.* Saül, Jonas, Qohelet...)[19].

On invoque souvent la longueur respective des différentes versions d'Esther pour en tirer des conclusions mal fondées. Revenir, comme H. Gunkel le fit dans son Introduction fameuse à son commentaire de la Genèse[20], à l'argument que ce qui est plus court est plus ancien, a fait depuis longtemps long feu. Dorothy tombe pourtant dans ce panneau (p. 294). Très justement pourtant, il écrit au sujet de A et F dans la LXX et le TA que leur "*intent [was an] encouragement during a time of foreign oppression or life-threatening crisis*"[21] (*ibid.*). Ainsi s'explique, je pense, l'intervention massive d'éléments religieux dans les

---

16. P. de Lagarde. *Librorum Veteris Testamenti Canonicorum Pars Prior Graece*, Göttingen : Arnold Hoyer, 1883.
17. E. Tov, op. cit..
18. C. C. Torrey, "The Older Book of Esther", *HTR* 37 (1944): 1 - 40.
19. Cf. E. M. Good, *Irony in the Old Testament*. Sheffield: The Almond Press, 1981; Y. Radday, "Esther with Humor" in Y. Radday & A. Brenner, eds., *On Humor and the Comic in the Hebrew Bible*. Sheffield: The Almond Press, 1990 ; K. Craig, *Reading Esther: A Case for the Literary Carnivalesque*. LCBI, Louisville, KY: W/JKP, 1995.
20. Hermann Gunkel, *Genesis, übersetzt und erklärt*. HKAT 3/1; Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1901 (3rd ed).
21. "objectif [fut] de les encourager pendant une période d'oppression étrangère ou de menace de mort." (tdlr)

versions en grec. Ce qui, dans le TM, est seulement suggéré et reste allusif de ce point-de-vue, est maintenant fortement théologisé, car l'atmosphère interprétative créée par le TM est un luxe que les pogroms du IIe siècle avt. J-C ne permettaient plus. Les subtilités théologico-intellectuelles sont d'un autre temps[22]. Les versions grecques vont jusqu'à enraciner le livre dans le culte (cf. LXX F 10 // TA 7,59), portant ainsi au paroxysme cette dimension religieuse du récit.

Comme l'on sait, les versions grecques font débuter le récit avec une vision apocalyptique de Mordecaï. Celui-ci, dès lors, est beaucoup plus que le courtisan sage du TM. Sa vision, cependant, contient pas mal de détails qui resteront non-décodés, peut-être à cause d'une certaine incohérence interne (*cf.* section F). Celle-ci est moins prononcée dans la LXX que dans le TA, mais F 3b, par exemple, reste confus et le mariage d'Esther en F 3c reste sans référent dans A. Le TA, conscient de ces incohérences, choisit de réarranger le texte et d'en omettre les éléments jugés obscurs.

On trouve la même recherche de simplicité d'un bout à l'autre de TA. Une fois que la LXX eut introduit le récit avec A et la mention d'un régicide manqué, par exemple, il fallait, ou bien ignorer le texte de TM 2,21-23, ou bien l'interpréter comme une deuxième tentative d'insurrection. La LXX choisit cette dernière possibilité, le TA la première.

Significative aussi est l'attitude contrastée des deux versions vis-à-vis de TM 8,17, avec le remarquable *mityahadim* ("se faisaient Juifs [car la terreur des Juifs tombait sur eux]" *TOB*). Le terme hébreu est compris par la LXX comme signifiant que des Perses se firent circoncire par crainte de Mordecaï. Le TA comprend que les Juifs de Perse se sentirent libres de se faire circoncire (dans un milieu hostile ou potentiellement adverse) et il omet, "à cause de leur peur de Mordecaï". Dans la mesure où TA vient à un moment de l'histoire où le prosélytisme est hors de question suite à l'hostilité des hellénisants irrités par le traditionalisme juif, le changement d'orientation en TA s'explique. La circoncision ne fut probablement jamais mise en question sous l'empire

22. Probablement fin de l'empire perse ; la fête de Pourim est clairement d'origine perse... cf. Levenson, *Esther*, passim; Dorothy situe l'origine de l'histoire d'Esther entre 400 et 250 av. J-C.

perse, mais elle fut interdite au II[e] siècle par Antiochus IV pour la première fois dans l'histoire à ce qu'il semble[23].

Dorothy lui-même admet que l'omission par le TA de redondances de la LXX va dans le sens d'une amélioration du texte (mais cette amélioration pour lui est très relative car elle est "incomplète" (*sic, cf. op. cit.*, p. 291). La proposition de R. Hanhart me paraît plus convainquante, selon laquelle le TA "n'est pas une recension de la LXX mais une formation originelle de la tradition en grec, laquelle repose en majorité sur la LXX"[24]. En effet, selon M. Fox, le TA contient 66 % des termes employés par la LXX. Les variations par rapport à la LXX sont donc d'ordre interprétatif. Ainsi, par exemple, TA 4,22 // C 21 (LXX) a *'echtrôn* (ennemis) au lieu de *'ethnôn* (nations) ; d'ailleurs, dit encore Fox, le R (rédacteur) de TA est moins hostile vis-à-vis des nations[25]. Bien que le nombre des ennemis tués passe en TA de 15.000 à 70.100, les ennemis en question sont certaines nations, mais pas toutes, car les Gentils sont eux-mêmes menacés par les forces du mal (1,5).

Bref, plutôt que de voir en TA une traduction d'un texte hébreu différent du TM, comme D. Clines, il faut penser, avec E. Tov, à une réédition en grec de l'histoire biblique d'Esther. C'est-à-dire que TA contribue à l'histoire de *l'interprétation* du livre plutôt qu'à celle de sa rédaction. La dépendance de TA par rapport à la LXX est claire. Les parallèles littéraux sont trop nombreux entre les deux versions pour être coïncidents (voir, par exemple, 10,3 dans LXX et TA).

Un problème particulier se pose à propos de TM 9,20 - 10,3. Le TA, dit justement E. Tov, semble être moins intéressé dans la troisième partie de l'histoire d'Esther, c'est-à-dire l'instauration de Pourim/ Phouraia. De nouveau, les circonstances historiques me semblent justifier le recul de TA par rapport à TM et LXX. Il est difficile, en effet, de commander une sorte d'éruption carnavalesque à des Juifs persécutés à cause de leur Judaïcité. Il était important, pour les mêmes raisons, de présenter les faits de la diaspora perse comme figure des événements

---

23. *Cf.* mon *Daniel en son temps*. Genève, Labor et Fides, 1983.
24. R. Hanhart ed., *Septuaginta: Vetus Testamentum graecun auctoritate academiae scientiarum gottingensis editum (Esther)* VIII,3 , Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966, p. 87.
25. M. Fox, *Character and Ideology in the Book of Esther*. Columbia: University of South Carolina, 1991, p. 211.

du IIe siècle à Jérusalem, considérés largement comme marquant la fin des temps. Haman est un Macédonien et le roi est manipulé, mais pour un temps seulement, car celui-ci reviendra à plus de rationalité (*cf.* Dn 4) et renversera le cours de sa politique lorsqu'il reconnaîtra d'où vient la réalité du mal (même Antiochus IV, le dragon à abattre selon Dn 7, se convertit *in extremis* selon 2 M 9,12). Dans cette perspective, le TA se devait d'élaguer tout ce qui pouvait accréditer l'idée que l'histoire d'Esther n'était qu'un épisode limité quant à la durée et la portée. Les forces du mal devaient être cosmologisées (A et F, comme en Dn 7). Une reine juive sur un trône hellénistique n'était guère probable, mais un sage juif dans une cour étrangère n'était pas hors de question, d'où la tendance de TA de valoriser Mordecaï aux dépens d'Esther.

Si l'on admet, avec C. Dorothy (*op. cit.*, p. 316) que Est 9,1-19 dans le TM et la LXX est un appendice tardif (il transforme la menace de mort exprimée en E en un véritable massacre), on comprendra mieux que cette section soit omise par TA[26]. D'autant plus que maintenant Mordecaï a disparu du texte et que la licence royale d'auto-défense est transformée en permission d'attaquer. C'était là évidemment une arme à deux tranchants dans la LXX. On peut facilement se figurer que cette addition au texte "original" puisse enflammer les imaginations à un moment où certains Judéens rêvaient de revanche et de grandeur retrouvée. Par contre, pendant la persécution du IIe siècle, une telle page de la tradition d'Esther aurait contribué à alimenter la propagande antisémite des hellénisants.

Si, en effet, le récit "original" se terminait en 8,15-17 (avec la coda de 10,1-2), comme le veut Dorothy (et, avant lui, Clines, *op. cit.,* p. 27), le problème non envisagé par ces critiques est la présence en TA de ce qui suit 8,15-17. Comment expliquer que la *Vorlage* de TA contenait, elle aussi, une sorte de supplément (jugé inutile et de peu de valeur littéraire) ? Au contraire, si, comme je le maintiens, la filiation littéraire va du TM à la LXX et finalement à TA, les choses deviennent claires.

26. On note l'absence de plus de 13 versets dans le TA par rapport à TM 9,14-32. Il s'agit en général de répétitions sous forme de lettres confirmant la célébration de la fête de Pourim. A ce sujet, une autre omission dans le TA est la distinction que font le TM et la LXX entre Pourim célébré à Suse et en province.

La chronologie suggérée par C. Dorothy, qui place le TA ou sa *Vorlage* avant le TM est particulièrement suspecte lorsqu'elle l'amène à déclarer que la vision apocalyptique de A et F "*did not carry the day*"[27] (*op. cit.*, p. 328), puisqu' elle ne fut pas retenue par le texte hébreu canonisé. On ne voit pas bien comment ceci serait possible à une époque qui vit la naissance et l'explosion du genre apocalyptique en Israël (un développement inauguré dès le IV[e] siècle av. J-C). Il est, au contraire, établi qu'une fois commencé, le mouvement apocalyptique devint irrésistible.

Je retiendrais, cependant, la proposition de Dorothy de voir dans l'évolution de l'histoire d'Esther en *Festlegende* la période hasmonéenne (164 - 68 av. J-C). Dorothy renvoie à 1 M 1,7-9 et au colophon dans la LXX en F 11. Dans ce cas, l'addition du caractère rituel en TA 7,58-59 (y compris l'insertion surprenante du mot "amen" en 7,58) constitue certainement une étape importante. L'orientation des relectures est décidément religieuse et cultuelle et il n'y a absolument aucune raison de supposer qu'elle fut abruptement interrompue par "*religious disinterest*" (*sic*, Dorothy, p. 333). Si la version hébraïque qui constitue le TM fut préférée aux versions grecques, ce n'est pas par désintérêt religieux, mais parce que toute *Vorlage* sémitique à la base de la LXX et de TA n'existait plus *ou plus probablement n'avait jamais existé,* les autres versions étant des *relectures* actualisantes et adaptatives du TM.

Il se peut, comme nous venons de voir, que le TM de 9,1-32 soit déjà une "relecture". Elle trahit une influence encore plus prononcée de la lutte pérenne contre le mal (*cf.* 1 S 15) et, indirectement, de la tendance eschatologisante : avec la mort de Haman et ses descendants, la lutte à mort avec Amalec trouve sa conclusion. "Agag" est enfin tué par le descendant de Kish. Comme la *Festlegende* devait aussi fournir une raison pour les dates duelles de célébration selon les communautés, elle introduit deux batailles couronnées de deux victoires ! S'il s'agit là d'une addition, elle existait déjà au temps de Josèphe qui la reproduit, ainsi que la lettre de Mordecaï en TM 9,20 ss. Sur l'observation de la fête de *Phrouraioi* (un mot hybride chez Josèphe avec une double terminaison plurielle), le commandement de célébration est minimisé,

27 "ne fit pas long feu" (tdlr).

comme on pouvait s'attendre de Josèphe, au profit de l'aspect salvifique de l'histoire d'Esther grâce à l'intervention divine. Pourim ne pouvait guère intéresser son public présumé.

***

Les différentes relectures de l'histoire d'Esther par les versions grecques orientent de plus en plus franchement vers son eschatologisation. Elles réclament pour la diaspora juive (orientale et occidentale) l'honneur d'être le lieu ultime où le Dragon est définitivement détruit (car les Juifs dispersés sont au cœur des nations, comme Jonas à l'intérieur du monstre). C'est pourquoi les derniers chapitres d'Esther – si vivement critiqués par certains – sont décisifs (même s'ils ont été "ajoutés" plus tard). Ils mettent en scène la destruction des antisémites invétérés et l'abstention de tout pillage de la part des Juifs, ainsi qu'il fut commandé aux Israélites dans leur combat contre Amalec en 1 S 15, et ce, malgré la permission expresse du décret royal contrebalançant celui de Haman.

Ces chapitres finaux qui transforment la tragédie en comédie et l'annihilation en fête débridée, sont repris avec fanfare dans la LXX, et avec beaucoup plus de sobriété dans le TA pour les raisons apologétiques que j'ai suggérées dans cet article.

L'ensemble du TM et des versions grecques nous gratifie d'un éventail herméneutique du plus haut intérêt. Grâce à lui, le texte biblique d'Esther est plein de vie ; il s'inscrit dans une mouvance qu'il serait malvenu d'interrompre à un point quelconque de sa trajectoire. L'histoire de la rédaction d'Esther souligne une fois de plus l'inséparabilité du texte et de la communauté interprétante.

André LACOCQUE
Professeur émérite au Chicago Theological Seminary

Lumière & Vie 2004

consacrera ses numéros
aux thèmes suivants :

- **Le Quotidien** *mars 2004*
  Articles de G. Bailhache, M. Maffesoli, M. Mertzweiller…
- **Le Pardon** *juin 2004*
  Articles de B. Carra de Vaux, J.-F. Chiron, Jean Ansaldi, B. Michollet…
- **Le Roi David** *septembre 2004*
- **Dietrich Bonhoeffer** *décembre 2004*

Michel LE GUERN

Sur l'*Esther* de Racine*

On considère habituellement que la première représentation d'*Esther* par les demoiselles de Saint-Cyr, en présence du roi, le 26 janvier 1689, marque le retour de Racine au théâtre, qu'il avait abandonné après *Phèdre*, en 1677. Il serait sans doute plus exact de ranger *Esther* dans la série continue des œuvres de Racine qui relèvent de la poésie religieuse, avec cette particularité que l'inspiration poétique est ici soutenue par le génie du dramaturge.

I

Le genre littéraire

Pour percevoir les intentions de Racine quand il compose son *Esther*, et pour saisir le sens de la pièce, il importe de déterminer le genre littéraire dans lequel il choisit d'inscrire son œuvre. On rapproche habituellement *Esther* et *Athalie* : les deux pièces ont en commun un sujet emprunté à la Bible, et toutes deux sont destinées aux pensionnaires de Saint-Cyr. *Athalie* est incontestablement une tragédie, où les chœurs ont pour fonction de commenter l'action, suivant l'usage constant

* La meilleure édition d'*Esther* a été procurée par Georges Forestier dans RACINE, *Œuvres complètes*, tome I, Bibliothèque de la Pléiade, 1999. La musique de Jean-Baptiste Moreau pour *Esther* a été rééditée par Paul Mesnard dans son édition des *Œuvres* de Racine dans la collection des Grands Écrivains de la France, Hachette, 1873.

dans la tragédie grecque. La présence des chœurs est aussi de règle dans la tragédie française du XVIe siècle, et on les retrouve encore dans *Aman ou la vanité*, où Antoine de Montchrestien, en 1601, représente l'histoire d'Esther.

Bien que, dans toutes les éditions, la page de titre d'*Esther* la qualifie de " tragédie ", il est bien difficile d'y retrouver les caractéristiques constantes de la tragédie classique. La pièce ne comporte que trois actes, au lieu des cinq habituels. L'unité de lieu n'y est pas respectée : le premier acte se déroule dans l'appartement d'Esther, le deuxième dans la salle du trône du palais d'Assuérus, et le troisième dans les jardins d'Esther. Quant au prologue confié à l'allégorie de la piété, il n'est pas non plus conforme aux usages de la tragédie. Il fait plutôt penser à l'allégorie de la musique dans le prologue de l'*Orfeo* de Monteverdi[1]. Et c'est bien au genre de l'opéra que le marquis de Dangeau fait référence dans son *Journal*, à la date du 18 août 1688, quand il mentionne l'œuvre en préparation :

> *"Racine, par l'ordre de Mme de Maintenon, fait un opéra dont le sujet est Esther et Assuérus ; il sera chanté et récité par les petites filles de Saint-Cyr. Tout ne sera pas en musique. C'est un nommé Moreau qui fera les airs."*

Un opéra, même si le parlé y alterne avec le chant, relève moins de la catégorie du dramatique que de celle du lyrique. L'essentiel de la signification de l'œuvre doit être recherché dans les parties chantées, et ce serait une erreur de ne les considérer que comme des ornements plaqués sur une action dramatique, comme c'est le cas pour *Athalie*. *Athalie* est bien une tragédie. Les chœurs, intermèdes musicaux permettant la participation d'un grand nombre de pensionnaires de Saint-Cyr, occupent dans l'œuvre une place secondaire : ils commentent l'affrontement des personnages, qui reste l'essentiel. C'est à *Athalie* que s'applique ce que Racine écrit dans la préface d'*Esther* :

> *"[...] J'exécutais en quelque sorte un dessein qui m'avait souvent passé dans l'esprit, qui était de lier, comme dans les anciennes*

1. Certes, le prologue n'est pas chanté, mais récité. Il était destiné à Mme de Caylus, qui y manifesta un incontestable talent pour la déclamation : les premiers spectateurs n'hésitent pas à la comparer à la Champmeslé. Sans doute était-elle moins douée pour le chant. Dans la partition de Jean-Baptiste Moreau, le prologue est encadré par un "prélude" et une "ouverture".

Tragédies Grecques, le Chœur et le Chant avec l'Action, et d'employer à chanter les louanges du vrai Dieu cette partie du Chœur que les Païens employaient à chanter les louanges de leurs fausses Divinités."

Quand il rédige cette préface, au cours de l'année 1689, Racine pense moins à *Esther* qu'au projet d'*Athalie*, où les chœurs resteront extérieurs à l'action. Hésiterait-il à assumer son audacieuse innovation ? Dans *Esther*, opéra sacré ou oratorio, c'est la partie chantée qui domine, et qui donne son sens à l'œuvre.

Les parties chantées d'*Esther* s'ordonnent autour de trois thèmes : la déploration sur Sion, la prière à Dieu et la supplication au roi.

La déploration sur Sion fait écho aux Psaumes, mais on y trouve aussi des réminiscences de Jérémie.

Les chœurs qui sont des prières sont proches de la traduction des hymnes du bréviaire et des *Cantiques spirituels*, à ceci près que les emprunts aux Psaumes y sont plus nombreux. Dans ces deux vers, on reconnaît une traduction du *Magnificat* :

"Il renverse l'audacieux.
Il prend l'humble sous sa défense."

Quant à la supplication au roi, avec les stances sur la calomnie, elle constitue la partie la plus originale de la pièce. C'est là qu'il faut en chercher le sens profond.

Racine suit assez fidèlement le Livre d'Esther, dans la version plus étendue des Septante, à laquelle il emprunte en particulier la prière d'Esther. On lui a reproché de faire entrer Mardochée dans l'appartement d'Esther, et de heurter par là la vraisemblance historique : il n'était pas possible d'entrer ainsi dans un harem. Mais l'intervention d'un intermédiaire, comme dans le texte biblique, n'était guère compatible avec les nécessités de la scène. Du Ryer, dont la tragédie *Esther* est une des sources de Racine, plaçait lui aussi un dialogue entre Esther et Mardochée dans l'appartement de la reine, dans la scène II du premier acte, sans que rien, chez lui, ne laisse à penser que cette rencontre avait quelque chose d'insolite. Racine, au contraire, a bien conscience de la difficulté, puisqu'il éprouve le besoin de signifier le caractère miraculeux de la présence de Mardochée (Ac I, sc 3).

La principale différence entre le récit biblique et la transposition qu'en fait Racine concerne le dénouement. Dans la Bible, le massacre programmé des Juifs est remplacé par le massacre symétrique d'un grand nombre d'ennemis, suivant la loi du talion. Chez Racine, la punition est limitée au seul Aman. Le livre d'Esther, dans la tradition juive, est associé à la fête de Pourim, commémoration du massacre de milliers d'ennemis. Cette fête de la vengeance, que les Esséniens refusaient de célébrer, tout comme ils excluaient le Livre d'Esther de leur canon de la Bible, oppose à la menace d'extermination des Juifs l'extermination effective de leurs ennemis. Rien de tel chez Racine. Chez lui, tout est fondé sur le contraste entre la violence arrogante d'Aman et la faiblesse d'Esther, manifestée par son évanouissement devant Assuérus[2]. Alors que le livre d'Esther est tourné vers le passé, l'*Esther* de Racine se tourne vers l'avenir. Dans les deux cas, il s'agit d'une libération : dans la Bible, libération par la vengeance ; chez Racine, libération par la tolérance.

II

Un appel à la tolérance religieuse

Esther est un appel à la tolérance. Jean Orcibal[3] a montré que le choix par Racine de cet épisode de l'Ancien Testament fait écho à un livre d'Antoine Arnauld publié en 1687, *L'Innocence opprimée par la calomnie ou l'histoire de la congrégation des Filles de l'Enfance de Notre Seigneur Jésus-Christ, et de quelle manière on a surpris la religion du roi très chrétien, pour porter Sa Majesté à la détruire par un arrêt du Conseil.* Si Arnauld prend la défense des Filles de l'Enfance et de leur fondatrice Mme de Mondoville, c'est parce que les persécuteurs sont des jésuites. Arnauld craint que, forts de leur succès, les jésuites ne s'acharnent sur Port-Royal, et ses craintes sont fondées. La Paix de l'Église est déjà loin, Arnauld lui-même a dû s'exiler, et les menaces sur tout ceux qui sont suspects de jansénisme se font de plus en plus nettes. La protestation contre les persécutions qui se sont abattues

2. C'est cette scène de l'évanouissement d'Esther que Racine choisira pour le frontispice de l'édition de sa pièce.
3. Jean Orcibal, *La Genèse d'Esther et d'Athalie*, Paris, Vrin, 1950. Sur la portée des découvertes de Jean Orcibal, voir les nuances apportées par Jean Pommier, *Aspects de Racine*, Paris, Nizet, 1954.

sur les Filles de l'Enfance est sans doute le point de départ. Mais Racine pense surtout à Port-Royal. De manière plus discrète, la pièce contient sur le mode de l'implicite un appel en faveur des protestants victimes de la révocation de l'édit de Nantes. C'est ce qu'ont perçu quelques-uns des contemporains, comme en témoignent ces vers attribués au baron de Breteuil :

"Dans la proscription des Juifs,
De nos huguenots fugitifs
On voit la juste ressemblance [...]."

Tous reconnaissaient Mme de Maintenon dans le personnage d'Esther. Mme de Maintenon est à Louis XIV ce qu'Esther est à Assuérus. À la parenté juive d'Esther correspond la parenté protestante de Françoise d'Aubigné. Racine ne lui suggérerait-il pas d'intervenir plus fermement en faveur de ses anciens coreligionnaires ? La haine d'Aman pour les Juifs fait penser à celle de Louvois pour les protestants, même si, de l'aveu des contemporains, on ne reconnaît pas bien Louvois dans le personnage d'Aman. En fait, l'Aman de Racine est une figure composite, où les traits de Louvois se mêlent à ceux de l'archevêque de Paris, Harlay de Champvallon, qui a conseillé à Louis XIV de révoquer l'édit de Nantes. On pense à lui, en même temps qu'à Louvois, quand, aux vers 999-1005, une Israélite chante :

"Détourne, Roi puissant, détourne tes oreilles
De tout conseil barbare et mensonger.
Il est temps que tu t'éveilles :
Dans le sang innocent ta main va se plonger,
Pendant que tu sommeilles.
Détourne, Roi puissant, détourne tes oreilles
De tout conseil barbare et mensonger."

L'idée de soustraire le roi à l'influence de l'archevêque et à celle de Louvois ne pouvait que plaire à Mme de Maintenon. Harlay de Champvallon et Louvois, qui avaient été deux des trois témoins de son mariage avec Louis XIV, s'étaient opposés à ce que ce mariage fût rendu public, et ils s'y opposaient toujours, malgré l'insistance de Mme de Maintenon et les promesses du roi.

On pourrait contester cette interprétation large d'un appel à la clémence, qui concernerait aussi les protestants, en faisant remarquer que

le prologue parle de " l'affreuse hérésie ". Mais les vers qui s'en prennent aux protestants n'épargnent pas le pape (vers 31-36) :

"Le perfide Intérêt, l'aveugle Jalousie
S'unissent contre toi pour l'affreuse Hérésie.
La Discorde en fureur frémit de toutes parts.
Tout semble abandonner tes sacrés étendards,
Et l'Enfer couvrant tout de ses vapeurs funèbres
Sur les yeux les plus saints a jeté ses ténèbres."

L'expression " les yeux les plus saints " désigne clairement Innocent XI. Les griefs de Racine à l'égard des princes protestants, tout comme à l'égard du pape, ne relèvent que de la politique : tous ont en commun d'être les ennemis du roi. Le prologue, éloge de la politique de Louis XIV, n'est pas autre chose qu'une *captatio benevolentiae* préparant le roi à recevoir le plaidoyer en faveur de la tolérance.

Raymond Picard[4], après avoir constaté que

"s'il y a une "clef" qui convient à Esther, *c'est bien celle qui consiste à voir dans les Juifs de Suse les Protestants de France",*

conclut pourtant :

"Il est d'une évidence criante que pareille interprétation des intentions de Racine est radicalement impossible."

Dans une perspective de carrière, sans doute. Mais quand Racine compose *Esther*, il n'est plus seulement un écrivain qui fait carrière. Il est aussi un poète chrétien. En tant que poète, il produit des énoncés aux sens multiples. En tant que chrétien, il compose une prière demandant à Dieu que le roi préfère les appels de sa conscience aux calculs de la politique. Certes, il n'explicitera pas autrement ce que la liberté du poète lui permettait de suggérer. Il eût été dangereux et inutile de s'opposer de front à l'absolutisme royal.

Les massacres ont déjà commencé, avec les dragonnades, à partir de 1681, et on peut craindre qu'ils ne s'amplifient. Quand, au vers 952 d'*Esther*, Racine écrit " Le sang de l'orphelin ", c'est bien à un massacre déjà commencé qu'il fait allusion : le meurtre des parents ne doit pas se prolonger dans celui de leur fils. On peut prendre la défense des

4. Raymond PICARD, *La Carrière de Jean Racine*, Paris, Gallimard, 1956, p. 408-409.

protestants sans être protestant, comme on peut prendre la défense de Port-Royal sans être janséniste. C'est ce que Racine explique dans sa lettre du 4 mars 1698 à Mme de Maintenon. Il y rappelle *Esther*, en citant un des vers des stances sur la calomnie :

> *"J'apprends [...] qu'on m'a fait passer pour janséniste dans l'esprit du Roi. Je vous avoue que lorsque je faisais tant chanter dans Esther :*
> *Rois, chassez la calomnie*[5]*,*
> *je ne m'attendais guère que je serais moi-même un jour attaqué par la calomnie. Je sais que, dans l'idée du Roi un janséniste est tout ensemble un homme de cabale et un homme rebelle à l'Église. Ayez la bonté de vous souvenir, Madame, combien de fois vous avez dit que la meilleure qualité que vous trouviez en moi, c'était une soumission d'enfant pour tout ce que l'Église croit et ordonne, même dans les plus petites choses".*

En suggérant au roi de renoncer à imposer la religion par la terreur et les violences, Racine dit autrement ce que Pascal écrivait déjà[6] :

> *"La conduite de Dieu, qui dispose toutes choses avec douceur, est de mettre la religion dans l'esprit par les raisons et dans le cœur par la grâce ; mais de la vouloir mettre dans l'esprit et dans le cœur par la force et par les menaces, ce n'est pas y mettre la religion mais la terreur."*

Par sa manière de représenter l'histoire d'Esther et par les chants qui lui donnent sens dans la situation politique et religieuse en cette fin du XVIIe siècle, Racine cherche avant tout à persuader. Non pas en s'adressant à l'intellect par les outils de la rationalité, mais en agissant sur le cœur et la sensibilité. Le recours aux ressources de l'opéra, avec la musique et les chœurs, vise à amplifier les émotions pour donner la plus grande efficacité à cette entreprise de persuasion. Racine ne peut pas expliciter sa plaidoirie. Le roi et ses conseillers ne le toléreraient pas, et la démarche n'aurait aucune chance d'aboutir. Racine, par la voix des pensionnaires de Saint-Cyr, cherche à obtenir du roi qu'il cesse d'écouter ceux qui, dans son entourage, sont mus

---

5. C'est le vers 969.
6. *Pensées*, " Folio " et Pléiade tome II, fragment 161. L'édition de Port-Royal, en 1670, n'avait pas eu la témérité de donner ce fragment. Il faut reconnaître le courage de Racine.

par l'ambition et la cruauté. Il soutient le désir qu'il sent chez Mme de Maintenon d'intervenir en faveur des protestants : sa présence à la Cour ne peut pas lui faire oublier que par sa naissance elle leur est solidaire. Et peut-être aussi se persuade-t-il lui-même d'agir en faveur de Port-Royal, cette maison qui a accueilli son enfance. Il en aura le courage, au prix de la perte de la faveur royale. Et les persécutions contre les protestants et les jansénistes ne feront que s'amplifier. On a admiré l'art de Racine, mais on ne l'a pas écouté.

Michel LE GUERN
Professeur émérite de l'Université Lumière - Lyon II



DE
"QUI N'EST PAS POUR MOI EST CONTRE MOI "
À
"QUI N'EST PAS CONTRE NOUS EST POUR NOUS"

« (...) *lorsque, sous la pression des puissances anti-chrétiennes, des communautés confessantes se formèrent, qui, dans une discipline sévère de la doctrine et de la vie, durent chercher une décision sans équivoque pour ou contre le Christ, lorsque ces communautés confessantes et combattantes reconnurent précisément dans la neutralité de beaucoup de chrétiens le plus grand risque pour l'Église de se désagréger par l'intérieur, et quand en outre, ces chrétiens neutres se révélèrent être de véritables ennemis de Dieu, lorsque l'exigence exclusive d'une confession réduisit de plus en plus la troupe des chrétiens confessants, lorsque donc la parole : '****Qui n'est pas pour moi est contre moi****' devint expérience concrète pour la communauté chrétienne, alors cette communauté accéda, précisément par cette concentration sur l'essentiel, à une liberté intérieure et à une dimension qui la préservèrent de toute limitation craintive ; alors s'assemblèrent autour d'elle des hommes qui venaient de très loin et à qui elle ne put refuser protection et fraternité ; alors le droit lésé, la vérité opprimée, l'humanisme humilié, la liberté violée se soucièrent d'elle ou plutôt de son maître, alors l'autre parole de Jésus devint pour elle expérience vivante : '****Qui n'est pas contre nous est pour nous****'.*

Les deux affirmations vont nécessairement de pair : l'une exprime l'exigence d'exclusivité, l'autre l'exigence de totalité qui sont celles de Jésus Christ. La liberté croît dans la mesure où l'exigence devient plus nette. Isolée, cette exigence mènerait au fanatisme et à l'esclavage, comme l'exigence de totalité, isolée de son origine aboutirait à la sécularisation et à l'auto-abandon de l'Église. Plus nous reconnaissons et confessons le Christ comme notre Seigneur de façon exclusive, plus la dimension de sa majesté se dévoile à nous. »

Dietrich BONHOEFFER,

Ethique, Labor et Fides, Genève, 1965, p. 37-38

Alternatives Non-Violentes

REVUE TRIMESTRIELLE - Eté 2003

Aux sources de la philosophie : la non-violence

Alternatives Non-Violentes
Galaxy 246, 6 bis rue de la Paroisse 78000 VERSAILLES
Tél+Fax 02 35 23 05 81

Courriel : anv.revue@wanadoo.fr

Jacques-Noël PÉRÈS

Entre le monde qui passe et le monde qui advient, ou l'identité chrétienne selon l'*Apologie à Diognète*

Le Nouveau Testament déjà pose la question du rapport du disciple du Christ à l'État, et non seulement du disciple, mais du Maître lui-même. « Tu es donc roi ? », demandait de manière fort dubitative Pilate à Jésus, après toutefois que celui-ci eut affirmé que sa royauté n'est pas de ce monde (*cf.* Jean 18, 33-37). Jésus, pour sa part, avait invité ses disciples à payer l'impôt à César (*cf.* Marc 12, 13-17 et parallèles) et Paul, un peu plus tard, écrira aux Romains que le magistrat est serviteur de Dieu pour leur bien, leur demandant alors d'être soumis aux autorités de l'État (*cf.* Romains 13, 1-7). La question ainsi posée de leur appartenance à une société politiquement définie, pour les premiers chrétiens ne relevait pas du domaine de l'éthique simplement, mais c'était un problème théologique de première importance qu'ils devaient s'attacher à résoudre.

Il faut se souvenir en effet de ce que l'État romain est un état religieux[1]. On ne saurait établir de frontière entre ce qui relève du

1. Sur toute cette question, *cf.* J.-N. PÉRÈS, « La théologie du pouvoir à l'époque patristique », *Positions luthériennes* 33/3, 1985, p. 245-264.

politique et ce qui relève du religieux. Le magistrat exerce des fonctions sacerdotales et le prêtre joue un rôle politique. Les dieux décident des jours fastes et néfastes, c'est sous leur regard que toute ordonnance est prise et tout jugement rendu, et le citoyen est tenu de respecter les lois civiles qui par conséquent sont aussi des lois religieuses. Il ne s'agit cependant pas de foi en cela, mais d'être précisément un bon citoyen dans une république dont le premier parmi eux, le *princeps*, est paré de la qualification religieuse d'*auguste*. Comment, dans ces conditions, pour les chrétiens, être respectueux des lois en même temps qu'adorateurs du seul vrai Dieu, celui qui a été annoncé par les prophètes et pleinement révélé en Jésus-Christ ? Lorsque la chrétienne Donata, martyrisée avec ses onze compagnons arrêtés à Scilli, en Afrique, en juillet 180, répondit au proconsul Saturninus devant lequel ils comparaissaient « Nous honorons César comme il le mérite, mais nous ne craignons que Dieu »[2], elle signifiait quelle allait être l'attitude des chrétiens face à l'État et dans la société civile et quelle serait leur identité dans son rapport avec elle : une attitude à la fois d'acceptation et de contestation.

I

Quelle est la religion des chrétiens ?

Cette attitude double, qui conduit les chrétiens à d'une part accepter l'État romain, même à lui trouver des qualités alors que les persécutions sont encore de mise et à prier pour ceux qui le représentent, et d'autre part à le contester, avec virulence parfois, dès lors que cet État brimera leur liberté de croire et s'érigera en un dieu auquel il sera nécessaire d'être soumis, se retrouve à quelques variantes près chez la plupart des Pères apologistes des IIe et IIIe siècles[3]. Un petit texte anonyme en est un bon témoin. Il est généralement connu sous le nom d'*Épître à Diognète*, voire de *Discours à Diognète*, quoiqu'il faille plutôt parler de l'*Apologie à Diognète* ou encore, comme cela a

2. *Acte des martyrs scillitains* 9, dans A.-G. HAMMAN, *Les premiers martyrs de l'Église*, Paris, Desclée de Brouwer, 1979, p. 61.
3. Parmi ceux-ci, le syrien Tatien, qui rejette tout ce qui représente la civilisation romaine, puisque païenne, doit être regardé comme un cas à part.

été récemment suggéré, de l'*Exhortation à Diognète*[4], afin de souligner le contenu davantage que la forme. Ce texte n'était connu que par un seul manuscrit, qui a brûlé lors de l'incendie de la bibliothèque municipale de Strasbourg (bombardée par les Prussiens le 24 août 1870) où il était conservé. Dès 1592, il avait heureusement été édité, une première fois par l'humaniste Henri Estienne, puis à de nombreuses reprises, jusqu'aux éditions dues à J.C.Th. von Otto au XIXe siècle, la dernière faisant dès lors autorité ; en se fondant sur toutes les précédentes, le grand savant français Henri-Irénée Marrou proposait en 1965 la soixante-septième édition de l'*Apologie à Diognète*, accompagnée d'une traduction française, rééditée depuis[5]. C'est dire, en tout cas, si ce petit ouvrage mérite l'attention !

Diognète – personnage réel ou fictif, peu importe – a interrogé un ami chrétien, l'auteur du texte, dont on ignore tout[6], sur trois points : d'abord, quelle est la religion des chrétiens, qui semble tant s'opposer à celle des Juifs et à celle des païens ; ensuite, en quoi consiste l'amour du prochain – comme si, vu de l'extérieur, c'était là la marque propre de l'évangile ; enfin, pourquoi cette religion est-elle si nouvelle ? Voici donc la réponse à cette triple interrogation. L'auteur de notre texte, dans une première partie, entend montrer, à l'aide des arguments classiques de l'apologétique, la supériorité du christianisme sur l'idolâtrie de l'hellénisme et sur le ritualisme du judaïsme ; la seconde partie s'attache à expliquer ce paradoxe pour les chrétiens, d'être dans le monde tout en étant étrangers au monde. Est-ce une réponse satisfaisante ?

Il est remarquable que, consulté sur ce qu'est la religion des chrétiens, l'auteur de l'apologie ne décrit en rien le culte, comme par exemple l'a fait Justin Martyr quelques décennies auparavant, mais

---

4. Cl. Moreschini et E. Norelli, *Histoire de la littérature chrétienne ancienne grecque et latine*, vol. 1, Genève, Labor et Fides, 2000 (éd. italienne 1995), p. 253, soutiennent que l'*À Diognète* « est peut-être moins une apologie au sens propre [...] qu'un protreptique, c'est-à-dire une exhortation à la foi chrétienne ».
5. On se reportera à cette édition et traduction d'H.-I. Marrou, *À Diognète*, (Sources chrétiennes ; 33 bis), Paris, Le Cerf, 2e éd. 1997. C'est cette traduction qui est utilisée dans la présente étude. Tout récemment, R. Minnerath, *Apologie à Diognète, Exhortation aux grecs*, (Les Pères dans la foi ; 83), Paris, Migne, 2002, a publié une nouvelle traduction annotée.
6. Plusieurs hypothèses ont bien sûr été formulées sur l'identité de l'auteur de l'*Apologie à Diognète*. Parmi elles, retenons celle de P. Andriessen, qui a pensé à Quadratus, auteur d'une apologie perdue adressée à Hadrien ; H.-I. Marrou avance plusieurs arguments en faveur de Pantène, le maître du didascalée d'Alexandrie.

explique quelles sont leurs mœurs, comment ils vivent, en sorte que le christianisme apparaît aux yeux du lecteur de l'Antiquité tardive comme étant une « philosophie », c'est-à-dire une manière d'être et de se comporter de façon à ce que l'harmonie et la concorde soient possibles dans la société des hommes, ou plus simplement dit que la vie y soit possible. Ce même lecteur, chemin faisant, se rendra compte que ce que font les chrétiens n'est pas nouveau. Dès longtemps, en effet, philosophes précisément et penseurs y ont engagé leurs concitoyens, car l'Empire, comme tout État d'ailleurs, ne peut subsister que si l'on fait en sorte de ne point l'abattre par le désordre. C'est que l'*ordo*, dans le monde romain, apparaît comme la première des vertus civiques. Or, tout ce qui est nouveau ne saurait que nuire à l'ordre établi. Montrer par conséquent que les disciples du Christ agissent comme cela a été de tout temps réclamé par les sages, c'est montrer du même coup qu'ils respectent l'ordre de la société et de l'État. Qu'on ne s'y méprenne pas ! En refusant les dieux des païens fabriqués par les hommes, « façonnés par le fer et par le feu »[7], les chrétiens s'élèvent contre ce qui est tromperie et injure à la raison, et en rejetant les sacrifices rituels des Juifs, eux qui pourtant croient au Dieu unique mais le vénèrent à la manière des païens en s'imaginant « faire des présents à celui qui n'a besoin de rien »[8], ils font preuve de piété. À telle enseigne qu'il convient de regarder les chrétiens comme des hommes et des femmes qui n'ont rien d'extraordinaires et sont partie prenante de ce qui est le genre humain : ils ne sont pas comptés à part !

II

Les chrétiens comme âme du monde

Le genre humain, certes. Cependant quelque chose les distingue :

« Le Maître et Créateur de l'univers, Dieu, qui a fait toutes choses et les a disposées avec ordre, s'est montré pour les hommes non seulement plein d'amour mais aussi de patience [...] Quand il eut dévoilé par son Enfant bien-aimé et manifesté ce qu'il avait

7. *À Diognète* 2, 3.
8. *À Diognète* 3, 5.

> *préparé dès l'origine, il nous offrit tout à la fois : et de participer à ses bienfaits, et de voir, et de comprendre »*[9].

Que signifie ces trois verbes qui désignent le particularisme des chrétiens, *participer*, *voir* et *comprendre* ?

Pour pouvoir répondre à cette question, il est nécessaire d'avoir en mémoire ce que notre auteur enseigne quant à l'âme, la *psychè*. Si, d'accord avec les philosophes antiques, il soutient que l'être humain est formé d'un corps et d'une âme, il s'en distingue toutefois en ne tenant pas le corps pour une quantité négative, pas davantage qu'il n'envisage l'âme livrant combat contre ce corps dont elle serait prisonnière et qui pourrait s'opposer à elle.

> *« L'âme est enfermée dans le corps : c'est elle pourtant qui maintient le corps »*

affirme-t-il, de façon à ce que son lecteur saisisse que l'âme est le principe vivificateur du corps, qui assure comme la cohésion de l'ensemble de l'organisme de chaque homme ; mais il n'en reste pas là et il continue :

> *« Les chrétiens sont comme détenus dans la prison du monde : ce sont eux pourtant qui maintiennent le monde »*[10].

Comment cela ? C'est un mystère ! C'est ainsi en effet qu'il avait conclu sa récusation du paganisme et du judaïsme, en écrivant simplement des chrétiens que « leur religion à eux, c'est un mystère »[11]. Ce n'est pas là une manière facile de renvoyer la balle. L'auteur de l'apologie veut souligner plutôt que la seule voie pour connaître vraiment Dieu, c'est la révélation de lui-même par lui-même, qui a pris toute son ampleur avec la venue du Fils. Auparavant, il n'y avait qu'erreur et mensonge, incapacité pour les hommes à saisir pleinement la vie. Maintenant la vérité s'est fait connaître et l'amour de Dieu également, dans le sacrifice du Fils qui porte le poids des errements humains. C'est ce que Diognète doit *comprendre* ; alors il *verra* pour lui aussi le salut se réaliser et par son exemple il *participera* à l'œuvre de Dieu, car contemplant celui-ci dans la cité céleste, il commencera à parler

---

9. *À Diognète* 8, 6.11.
10. *À Diognète* 6, 7.
11. *À Diognète* 4, 6.

des mystères de Dieu, faisant profiter les autres hommes de ses bienfaits[12].

La métaphore de l'âme et du corps ainsi commentée est ce qui explique que l'auteur de ce texte a pu établir une analogie entre l'homme chrétien et le monde, le *kosmos*, car l'image de l'âme ciment du corps est ce qui lui a déjà permis d'énoncer « en un mot, ce que l'âme est dans le corps, les chrétiens le sont dans le monde »[13], tout en ne perdant pas de vue le but vers lequel ils s'acheminent avec tous ceux qui les rejoignent, c'est-à-dire participer, voir et comprendre. Cela pourtant est paradoxal, car s'ils vivent dans le monde sans constituer une classe à part dans les cités grecques ou barbares, sans se distinguer par les vêtements, la nourriture ou la langue qu'ils parlent, ils y habitent néanmoins « comme des étrangers domiciliés »[14]. Le chapitre 5 en entier et le commencement du suivant vaudraient d'être cités ici. S'ils se conforment aux usages locaux, est-il précisé, les chrétiens manifestent néanmoins les lois de leur république spirituelle, et s'ils s'acquittent de leurs devoirs de citoyens, ils supportent les charges comme des résidents passagers, puisque

> *« toute terre étrangère leur est une patrie et toute patrie une terre étrangère [...] Ils passent leur vie sur la terre, mais sont citoyens du ciel »*[15].

C'est à leur morale cependant qu'il est possible de les remarquer, parce qu'à la différence de leurs contemporains ils n'abandonnent pas les enfants nouveau-nés ou s'ils partagent la même table, tous ne partagent pas le même lit, toutes attitudes qui leur valent haine et persécution. Comme l'âme dans le corps, les chrétiens sont bien le ciment du monde qui sans eux se désagrégerait !

---

12. Cf. *À Diognète* 10, 7. Cf. R. BRÄNDLE, *Die Ethik der « Schrift an Diognet »*, Zürich, Theologischer Verlag, 1975, p.157-161, qui commente la métaphore de l'âme et corps en la replaçant dans le contexte général de l'apologie.
13. *À Diognète* 6, 1.
14. *À Diognète* 5, 5.
15. *À Diognète* 5, 5.9.

III

Aujourd'hui et demain

L'identité chrétienne, pour l'auteur de l'*Apologie à Diognète*, est faite de résistance et de soumission. Résistance et soumission à César autant qu'au monde sur lequel il règne. On se soumet pour préserver le monde et même le transformer. On résiste dès lors qu'il y a risque de dislocation et de dilution. Être chrétien ne signifie pas *ipso facto* renoncer au monde. C'est davantage vivre pour que ce monde soit renouvelé suivant le dessein que Dieu a conçu. Le lecteur doit avoir bien entendu, que ce que le Fils manifeste, c'est ce qui a été préparé par Dieu dès l'origine et que c'est au nom de cette économie divine que le chrétien et Diognète avec lui sont conviés à comprendre, à voir et à participer. Là d'ailleurs se trouve la nouveauté du message de l'Évangile tel que l'entend notre auteur, car il y a bien une nouveauté, qui ne détruit pas tout ordre pour installer le chaos, mais qui convainc l'ordre ancien qu'il était en fait désordre et qui établit un ordre nouveau.

Ce nouvel ordre des choses, les chrétiens en ont conscience, s'il appartient pleinement à leur quotidien qu'il illumine, relève cependant des réalités encore à venir. L'espérance eschatologique est en effet le ressort de la foi et par conséquent de l'action des chrétiens. Il me semble qu'on ne peut saisir ce que dit l'auteur de notre texte, que si l'on fait place à l'effervescence qui emplissait les chrétiens des premiers siècles dans l'attente du retour du Christ. En ce sens, leur identité ressortit du domaine non du social ou du politique, mais du théologique. Lorsque notre auteur écrit, nous sommes vraisemblablement à la toute fin du IIe siècle et les martyrs sont nombreux, leur courage force l'admiration des chrétiens et encourage la vindicte des persécuteurs. Comment dans ces conditions peut-on croire en un Dieu dont les fidèles sont raillés et mis à mort ? Comment, pour le lettré auquel est adressée l'apologie, adhérer à un courant d'opinion et à un mode de vie qui conduisent au supplice ? Comment, si ce n'est en acceptant un autre ordre des choses, en acceptant que le faible soit fort ? En effet, pour ce qui est des chrétiens,

> *« on les méprise et dans ce mépris ils trouvent leur gloire. On les calomnie et ils sont justifiés. On les insulte et ils bénissent. On les outrage et ils honorent. Ne faisant que le bien, ils sont châtiés*

comme des scélérats. Châtiés, ils sont dans la joie comme s'ils naissaient à la vie »[16].

À défaut d'un statut social, la foi chrétienne ouvre sur la vie vraie. Qu'importent devant elle la richesse et la gloire aujourd'hui, puisque c'est la paix et le bonheur qui sont promis et offerts maintenant et demain !

L'*Apologie à Diognète* ne fait pas de tout chrétien une autre Esther. Ce n'est pas en situation de crise qu'il dévoile qui il est. C'est chaque jour que le chrétien s'affirme tel. Dans le monde qui passe, il est déjà entré dans le monde qui advient. Il se tient à distance et il embrasse. Ou si l'on préfère, il prend garde à ne point trop étreindre quoi que ce soit qui le retiendrait captif, pour d'autant mieux s'émanciper.

Jacques-Noël PÉRÈS

Professeur de patristique à la Faculté de Théologie Protestante de Paris
Professeur d'éthiopien à l'Ecole des Langues et Civilsations de l'Orient Ancien
(Institut Catholique de Paris)

16. *À Diognète* 5, 14-16.

Isabelle CHAREIRE

Chronique de théologie

UNE ACTUALITÉ ÉDITORIALE EN FORME DE BILAN ET PROSPECTIVE

La production théologique de ces dernières années se caractérise par une abondance de bilans et de panoramas ainsi que par un intérêt cristallisé autour des grands auteurs soit par des études sur les grands du XXe siècle soit par la réédition – souvent en des éditions accessibles – d'auteurs classiques. Nous évoquons ici les ouvrages, souvent collectifs, offrant une synthèse du siècle écoulé et traçant des perspectives pour les prochaines décennies. Nous présenterons ultérieurement les monographies consacrées aux auteurs.

I
Histoire de la théologie

La somme impressionante d'**Evangelista Vilanova**, ***Histoires des théologies chrétiennes***[1] couvrant les vingt siècles de théologie chrétienne avec alacrité – le tour de force d'une somme d'érudition en un style alerte – honore les trois confessions ; les auteurs apparaissent dans l'ensemble du mouvement de la pensée mais la table des matières très détaillée et un index onomastique permettent de retrouver avec aisance ce que l'on recherche et de pallier ainsi à ce que pourrait avoir de malcommode une bibliographie sise en notes de bas de pages.

L'histoire de la théologie est étroitement et heureusement articulée à l'histoire de la philosophie ; c'est ainsi que le troisième volume commence par l'évocation du nouvel âge de la raison inaugurée au XVIIe siècle pour s'accomplir avec les *Lumières* auxquelles plusieurs chapitres sont consacrés. La périodisation est typée selon le triple critère de la confession, de la géographie et de l'orientation. Un tel travail constitue un précieux et indispensable ouvrage de référence.

Les grandes révolutions de la théologie moderne sous la direction de **François Bousquet**[2] offre au grand public cultivé une intéressante synthèse des avancées du siècle écoulé. On n'y trouve ni index ni bibliographie systématique, mais une présentation claire des grands enjeux de la théologie contemporaine. L'étudiant(e) trouvera là une bonne introduction à l'histoire de la théologie du XXe siècle. Ce panorama, bref mais substantiel, est pertinent dans le choix des thématiques : foi et sciences, l'évolution des recherches

1. E. VILANOVA, *Histoire des théologies chrétiennes*. T. 1. Des origines au XVe siècle, T. 2. Préréforme, Réformes, Contre réforme, T.3. XVIIIe-XXe siècle, (trad. de l'espagnol par J. Mignon), Paris, Éditions du Cerf, 1997.

2. Paris, Bayard, 2003, 309 p.

bibliques, les grands théologiens et les courants théologiques, l'ecclésiologie et le tournant de Vatican II, la liturgie, la morale de la vie et la morale sociale. Des encadrés et une brève présentation de chaque chapitre destinée à souligner les enjeux et la dynamique de la thématique étudiée témoignent du souci pédagogique des auteurs.

II
Quelles théologies pour le XXIe siècle ?

Panorama et ouvertures

Le précédent ouvrage de **Rosino Gibellini**, *Panorama de la théologie au XXe siècle*[3], avait fait l'objet d'une recension dans le n° 226 de notre revue : très riche, et d'une grande clarté il balayait les théologiens catholiques et protestants ainsi que les nouveaux courants de la théologie (féministes, Tiers-Monde) mais la théologie orthodoxe en était absente. Le récent ouvrage publié sous sa direction, ***Prospettive teologiche per il XXIe secolo***[4], fait un état des lieux de la théologie contemporaine sous mode de prospective en balayant plus largement encore le champ théologique.

Dans l'introduction R. Gibellini évoque le court XXe siècle[5] de la théologie dont il esquisse quatre mouvements[6] « qui caractérisent la *typologie* du faire-théologie, sans en épuiser l'implantation, la thématique et la contextualité » (p. 6) ce qui explique qu'à l'intérieur d'un même mouvement se retrouvent des théologies très diverses :

- La théologie de l'identité avec Barth et Balthasar et où l'on retrouve aussi Jüngel, Lindbeck et enfin la « *radical orthodoxy* », théologie contre-moderne représentée en premier lieu par le théologien anglican John Milbank[7].

- La théologie de la corrélation qui joint au souci de l'identité celui de « l'importance du discours chrétien sur la réalité existentielle, anthropologique, culturelle et expérience humaine ». On reconnaîtra, dans ce souci de dialoguer avec la culture contemporaine, la théologie existentielle de Bultmann, la théologie de la culture de P. Tillich, mais aussi K. Rahner, E. Schillekeeckx , D. Tracy...

- Les théologies politiques avec J.-B. Metz et J. Moltmann.

- Les théologies à l'ère de la mondialisation portées par les nouveaux enjeux politiques

---

3. R. Gibellini, *Panorama de la théologie au XXe siècle*, (trad. de l'italien Par J. Mignon), Paris Cerf, 1994, 684 p.

4. R. Gibellini, éd., *Prospettive teologiche per il XXI secolo*, Brescia, Queriniana, 2003, 424 p.

5. En référence à l'ouvrage de l'historien E.J. Hobsbawm, *L'âge des extrêmes. Histoire du court XXe siècle*, dont la traduction française est parue en 1994 aux éditions Complexe et le Monde diplomatique.

6. Ces mouvements étaient déjà esquissés dans *Panorama de la théologie au XXe siècle*, p. 599-601 ; il s'agissait bien de "mouvements" et non de "courants" comme le traduit par erreur l'édition française ; cf. aussi Chr. Theobald in « Mutations et remises en cause théologiques » *Histoire du Christianisme*, Desclée, 2000, vol 13, p. 178. "*Movimenti*" est employé par R. Gibellini en référence aux "*Bewegungen*" de J. Habermas dans son ouvrage *La pensée post-métaphysique*, 1988.

7. Sur la "*radical orthodoxy*" on pourra lire l'article de Adrian Pabst, « De la chrétienté à la modernité ? Lecture critique des thèses de *radical orthodoxy* sur la rupture scotiste et ockhamienne et sur le renouveau de la théologie de saint Thomas d'Aquin » in *Rev. des Sc. Ph. et Theol.*, 86 (2002),561-599 ; on y recueillera toutes les références nécessaires des publications de la "*radical orthodoxy*". On trouvera également dans la revue *Antonianum* LXXVIII (2003),3-46 l'article d'une représentante de ce courant : Catherine Pickstock, « Modernity and scholasticim : a critique of recent invocations of univocity » .



et culturels (théologies féministes, théologies de l'inculturation, de la libération).

L'ensemble des dix-sept chapitres est articulé selon la dynamique suivante que nous énumérons en nous attardant aux seuls chapitres de la théologie féministe et de la théologie systématique :

- un premier sondage dans la théologie européenne et nord-américaine avec trois entrées : la signification et les enjeux du passage au deuxième millénaire rédigé par J. Moltmann : comment entrer dans le deuxième millénaire sous le signe de l'espérance après l'échec tragique de l'idée de progrès (ch. 1) ? Les nouveaux enjeux herméneutiques de la théologie par W. Jeanrond (ch. 2). La nouvelle théologie politique par E. Arens (ch. 3).

- un deuxième sondage qui élargit l'horizon aux théologies contextuelles : les nouveaux défis de la théologie de la libération par G. Gutiérrez (ch. 4). La théologie africaine, inculturation, libération et reconstruction, par S. Kalamba Nsapo (ch. 5). La théologie asiatique par M. Amaladoss (ch. 6). Les derniers développements de la théologie féministe par E. Green (ch. 7) :

« *Al crocicchio delle strade. Teologia femministe all'inizio del XXI secolo* » (A la croisée des chemins. La théologie féministe au début du XXIe siècle). L'auteure présente le chemin parcouru par la théologie féministe depuis sa naissance, il y a plus de quarante ans, à partir de deux thématiques : le sujet femme et le discours sur Dieu. La théologie féministe naît de la prise de conscience par les femmes de leur expérience spécifique dans un monde dominé par le pouvoir patriacal ; il s'agit alors d'élaborer un discours théologique à partir de l'expérience de l'être-femme. Ce point de départ référent des théologies féministes est cependant doublement interrogé :

La première interrogation naît de la diversité des conditions sociales des femmes (Tiers-monde, monde industrialisé,...) et de la difficulté à penser la dialectique entre oppression centrale (machiste) liée à l'être-femme spécifique et les oppressions conjointes dues aux situations sociales spécifiques dans lesquelles se trouvent les femmes. Comment tenir compte de ces dernières sans relativiser l'importance de la première ?

L'autre interrogation, liée à la question de l'identité sexuelle, est issue des récentes recherches autour de la « *queer theory* »[8] remettant en cause une identité sexuelle nette.

Si l'être-femme ne constitue plus à lui seul le déterminant opératoire, quelle est alors la pertinence d'une théologie féministe ? Comment dépasser ce dilemme ? Le discours féministe sur Dieu semble pouvoir dépasser cette difficulté.

En effet, ce discours travaille à démasculiniser les représentations de Dieu en mettant en avant la figure de la Sagesse, en articulant de façon plus harmonieuse que ne le font les approches masculines le corps et l'esprit et en interrogeant de manière radicale la figure du Dieu Père. Cependant là aussi se pose la question de l'avenir de la théologie féministe : en effet, le déclin du modèle du sujet fort

8. La "*queer theory*" ou "*queer studies*" initiées par Judith BUTLER (*Gender trouble*, 1990 ; *Bodies that matter : on the discursives limits of sex*, 1993) dans les années 90 se présente comme ce qui permet de « repenser de nombreuses catégories, non seulement sexuelles mais aussi sociales » (*Queer* signifiant en anglais : bizarre mais aussi, en un sens péjoratif, homosexuel, lesbienne). Pour le débat théologique E. GREEN renvoie à la revue « Theology and Sexuality » publiée par Sheffield Academic Press

(dû en partie aux mouvements des femmes) ruine « le Dieu exclusif et excluant de l'ordre symbolique masculin pour donner lieu (étant donné le lien étroit entre anthropologie et théologie) à un Dieu à l'identité multiple qui peut se dire également au féminin. Un Dieu marginal qui n'est pas étranger à la tradition chrétienne capable d'ouvrir des horizons de liberté au devenir des femmes » (p. 181). La théologie féministe n'est-elle pas alors vouée à disparaître ? « Une des questions nodales est de savoir comment l'on peut soutenir, d'un côté la perte du paradigme classique de la subjectivité et, de l'autre, la spécificité d'un sujet féminin alternatif » (R. Braidotti citée p. 174).

Non sans humour et vérité E. Green conclut sur la condition difficile, voire tragique des femmes : les signes que les églises et les théologiens prennent en compte les critiques des théologiennes féministes à propos de l'ordre ecclésio-théologique de l'Occident chrétien ne sont pas si nombreux que l'on puisse envisager la disparition de la théologie féministe ! Elle poursuit ainsi :

« Puisque les forces de conservation du pouvoir se renouvellent continuellement (en direction opposée au principe kénotique chrétien), puisque au niveau global la vie des femmes continue à être marquée par de multiples formes d'oppressions anciennes et nouvelles, l'objectif de la théologie féministe est encore loin d'être atteint. Au début du XXIe siècle la théologie féministe, située à la croisée des chemins, a encore raison d'exister » (p. 182).

- Le troisième tableau évoque les nouveaux enjeux de la théologie morale avec les contributions de M. Vidal et D. Mieth (ch. 8 et 9).

- Le champ de la recherche biblique est honoré par l'article de G. Segalla sur la troisième quête de Jésus (ch. 10).

- À David Tracy est confiée la théologie systématique et la question de la nomination de Dieu (ch. 11) :

« *Forma e frammento : il recupero del Dio nascosto e incomprensibile* » (Forme et fragment : le recouvrement du Dieu caché et incompréhensible). Cette contribution a pour objet de remettre au centre de la réflexion théologique deux traditions, appréhendées tant dans leur forme que dans leur contenu, et jusque là marginalisées. Il s'agit de penser, avec Luther, comment l'apocalyptique est porteuse du thème du caractère caché de Dieu dont témoigne l'événement de la croix ; tandis que la mystique apophatique de Denys l'Aréopagite témoigne de l'incompréhensibilité de Dieu.

Ce jeu de contenu et de forme dans la dynamique fragment/réunion est d'abord examiné à travers l'histoire de la pensée des deux derniers siècles ; il y a une très belle analyse du fragment dans les théologies de Barth et de Balthasar et une évocation pointue de philosophes du fragment (Kierkegaard, Nietzsche et Rosenzweig). Ce parcours anthropologique s'achève sur la valorisation de la littérature biblique de lamentation et de plainte (Job, Lamentations) ; conjuguée avec la tragédie grecque, la reprise de ce patrimoine pourrait ouvrir à une nouvelle nomination de Dieu : une nomination de Dieu qui échappe à l'impasse à laquelle nous a conduit Augustin – soit le mal vient de Dieu soit il vient de nous ; or il ne peut venir de Dieu donc il vient de nous. En effet, on trouve dans la Bible les ressources pour échapper à l'impasse simplificatrice d'Augustin et qui permettent de « mettre en conversation l'apocalyptique et la

lamentation et le Dieu caché de l'histoire avec une nouvelle anthropologie post-augustinienne. » (p. 261).

Après ce parcours anthropologique, D. Tracy reprend la christologie à travers le filon apocalyptique de Marc, de Paul et, bien entendu, de l'Apocalypse. Il s'agit de revaloriser la fonction de la Seconde Venue dans le dispositif théologique pour tenir cette tension entre le fragment et le tout et penser un Dieu réellement chrétien. Pour cela il faut penser Dieu comme centre et Christ comme forme :

« *Incarnation, croix, résurrection et seconde venue sont les symboles chrétiens centraux pour comprendre qui est Christ et par conséquent, pour les chrétiens, qui est Dieu et comment il doit être nommé, et ce que nous pouvons devenir. La théologie chrétienne est décrite plus exactement comme théocentrique et christomorphe que comme christocentrique. C'est la* forme *de Christ qui permet de nommer chrétiennement Dieu, l'humanité, le cosmos.* » (p. 263).

« *Cet appel aux fragments, et surtout au pouvoir "fragmentant" de la forme apocalyptique et de la forme apophatique en tant que langages "fragmentant" classiques du christianisme, pourrait donc encourager une nouvelle réflexion sur la centralité, pour les chrétiens, de la dénomination trinitaire de Dieu. Ceci, pour le moins, est ce qui arriverait si les théologiens prêtaient une plus grande attention aux tentatives non totalisantes de réunir les fragments. En fin de compte, la métaphore de la "réunion" est à l'origine une métaphore liturgique et biblique, que l'on trouve dans les grands ordonnancements de fragments que sont la liturgie, la narration, la doctrine et le credo biblique dans leur commune dénomination de Dieu en termes trinitaires, et pas seulement dans les tentatives de théologie systématique non totalisante* » (p. 264).

L'article s'achève par la reprise rapide de ces deux formes de théologies chrétiennes fragmentaires pour en montrer la fécondité : l'apocalypse et le Dieu caché, particulièrement chez Luther et l'apophatisme et sa thématique du Dieu incompréhensible avec sa figure de proue, Denys l'Aréopagite. Cette contribution sous forme d'essai, dense et très suggestif, donne un avant-goût du prochain livre de son auteur (*This Side of God*, en cours de publication chez University of Chicago Press, 2003).

- Vient ensuite la section consacrée à l'œcuménisme et au dialogue interreligieux : Y. Spiteris présente les thèmes centraux de la théologie orthodoxe grecque, russe et roumaine (ch. 12) et P. Neuner relit le chemin de l'œcuménisme au XXe siècle (ch. 13). Le dialogue interreligieux bénéficie de deux contributions : celle de H. Waldenfels pour la rencontre entre la théologie chrétienne et la pensée asiatique (ch. 14) et celle de Cl. Geffré pour l'élaboration d'une théologie des religions (ch. 15).

- L'ouvrage s'achève par la reprise de deux thématiques présentes tout au long des diverses études mais qui bénéficient d'une analyse pour elles-mêmes : le passage de la modernité à la post-modernité traité par R. Schreiter et l'avenir du christianisme à l'ère de la globalisation par J.-B. Metz (ch. 16 et 17).

L'ouvrage ne prétend pas à l'exhaustivité mais présente ces essais comme des sondages cherchant "à conjuguer mémoire et prospective sur le futur" (p. 23). Original dans son projet et sa réalisation, il est non seulement un excellent ouvrage de référence (index onomastique et abondan-

tes références bibliographiques) mais aussi un stimulant pour le travail théologique : il ne donne pas seulement à savoir mais également à penser. Une traduction française en serait très souhaitable.

Quel avenir pour la théologie ?

Dans son essai, ***la théologie en exil. Le défi de sa survie dans la culture contemporaine***[9], **Christian Duquoc** analyse la situation difficile de la théologie dans le contexte contemporain. Marginalisée (ch. 1), la théologie oscille entre crispation et ouverture (ch. 2). L'auteur parcourt ainsi le vingtième siècle en montrant les défis et les impasses du dialogue de la théologie avec la culture et s'attarde plus longuement sur deux tentatives qualifiées de courageuses, les théologies de la libération latino-américaines et les théologies féministes (ch. 3) pour dessiner un chemin possible. Enfin, Christian Duquoc retient quatre appels pour la théologie (ch. 4) :

- L'attention à l'expérience singulière comme expérience arrachant aux tentations de l'universel abstrait par le débat et l'échange (œcuménisme, échanges interreligieux).

- La liberté de recherche et d'expression qui requiert la liberté par rapport aux intérêts immédiats de l'institution, un rapport distancié à la tradition et une liberté à l'égard des systèmes philosophiques.

- Un lien original à l'Écriture : le statut de la Bible a changé, elle est devenu objet culturel et plus seulement religieux et, par ailleurs, les recherches bibliques ont modifié le rapport que le croyant entretient avec elle. Si le théologien lit l'Écriture en croyant, et donc en référence à la communauté croyante, il n'est cependant pas le simple haut-parleur de l'institution ecclésiale : « le théologien œuvre dans l'espace ouvert entre l'institution et l'Écriture, l'Écriture n'étant pas réductible à l'instance qui la présente, elle est son "autre". » (p. 107-108).

- Faillibilité de la raison et solidité de la foi : la sortie hors du scientisme et des systèmes philosophiques prétendant arraisonner le réel conduit à admettre une certaine fragilité de la raison. La transcendance n'est pas pour autant évacuée. En effet, la démarche théologique, par son lien à l'Écriture et à la communauté croyante, obéit à d'autres règles que les démarches scientifique et philosophique. C'est dans le respect mutuel de la dynamique de ces démarches que peut s'engager un dialogue fructueux et ouvert :

« L'échange honnête avec notre culture garde la théologie de renier son inachèvement structurel. Si elle se fait système, elle manque sa vocation : elle a appris que le doute habite la foi et qu'il est son meilleur allié dans la recherche de Dieu. » (p. 114).

Cet essai suggestif, clair et enlevé, intéressera non seulement celles et ceux qui œuvrent plus directement à la théologie mais également tout chrétien préoccupé du rayonnement de l'Évangile dans le monde de ce temps.

III

Regards géographiques sur les pratiques théologiques

Européenne

L'Association Européenne de Théologie Catholique, section française, contribue

9. *La théologie en exil. Le défi de sa survie dans la culture contemporaine,* Paris, Bayard, 2002, 120 p.

à ce panorama des théologies contemporaines avec deux ouvrages publiés aux éditions du Cerf :

Le premier, ***La théologie en Pologne aujourd'hui***, a été dirigé par **Henri Bourgeois** qui fut le premier président de la section française[10] ; cet ouvrage évoque les conditions de production de la théologie en Pologne, ses domaines de recherche et ses lieux d'investissement nouveaux, notamment ceux de la théologie fondamentale et du dialogue théologique judéo-chrétien ; cet ouvrage bénéficie de l'apport d'une douzaine de contributeurs polonais et d'une abondante bibliographie donnée en notes de bas de page.

Le deuxième, ***La théologie en Europe du Sud***, sous la houlette de **Christoph Theobald**, honore trois pays[11] : la théologie italienne est présentée à travers ses (nombreuses) institutions ; on trouvera cependant en notes quelques noms et plusieurs titres. Les chapitres consacrés à l'Espagne et au Portugal présentent la dynamique et le mouvement interne de ces théologies. Le tout est complété par une bibliographie et des adresses.

Africaine

Les Éditions universitaires de Fribourg publie le premier volume d'un ouvrage (qui doit en comprendre trois) consacré à la théologie africaine : ***Théologie africaine au XXIe siècle. Quelques figures*** sous la direction de **B. Bujo & J. Llunga Muya**[12]. Une introduction générale évoque rapidement la situation de la théologie en Afrique : les conditions historiques dans laquelle elle est née et le sens que peut avoir, pour une pensée marquée par le mouvement de la négritude, le recours à la notion de dignité dans une perspective d'inculturation de l'Évangile dans le terreau africain. Il s'agit, à travers quelques figures de théologiens, de montrer le chemin parcouru par la théologie africaine et d'en affirmer l'avenir en dépit de l'impasse dans laquelle elle semble se trouver actuellement.

Les théologiens présentés sont : V. Mulago, E. Mveng, Th Thsibangu, A. Ngindu Mushete, S. Semporé, O. Bimwenyi, B. Bujo, B. Adoukonou, E. E Uzukwu. Une bibliographie sélective complète chaque chapitre. Le volume s'achève par la reprise du débat (initialement publié dans la *Revue du Clergé Africain* en 1960) entre Th. Tshibangu et A. Vanneste sur la pertinence et les enjeux de l'existence d'une “théologie africaine”. Ce débat, selon les termes mêmes de A. Vanneste, oppose les théologiens qui choisissant de s'intégrer dans le mouvement théologique universel s'appliquent à « retrouver la vérité révélée dans sa pureté originale, divine et donc universelle, pour la confronter ensuite avec la pensée moderne et les grands courants de la philosophie mondiale » (position de A. Vanneste) et ceux qui, attentifs aux exigences spécifiques du milieu africain s'efforcent « d'intégrer dans leur système certains éléments de la tradition africaine » (position de Tshibangu). Ce débat est précédé d'une brève introduction dans laquelle B. Bujo met en perspective ses enjeux et l'actualise.

On souhaiterait que les prochains volumes dont on espère qu'ils évoqueront quelques grands noms absents de ce premier volume (Kä Mana ; Kabasélé…) reviennent sur ce débat à la lumière de l'évolution récente de la théologie et notamment des

10. *La théologie en Pologne aujourd'hui*, Paris, Cerf, 1998,124 p.
11. *La théologie en Europe du Sud*, Paris, Cerf, 2000, 234 p.
12. B. BUJO & J. LLUNGA MUYA, éd., *Théologie africaine au XXIe siècle. Quelque figures. Vol. I*, Fribourg (CH), Éditions Universitaires, 2002, 190 p.

recherches bibliques. En effet, Vatican II, et le développement du dialogue judéo-chrétien, aussi bien que l'insistance mise sur la judéité de Jésus (« Jésus était Juif et l'est toujours resté » rappelle un récent texte du magistère) conduisent à repenser l'articulation entre Premier et Second Testaments ; la question de l'inculturation me semble alors devoir se déplacer : il n'est plus possible de considérer le rapport à la tradition juive de la même façon que le rapport à l'élaboration occidentale de la théologie chrétienne. Le mystère de l'Incarnation oblige le Grec, l'Occidental, l'Africain, l'Asiatique... à se situer de manière spécifique par rapport à l'héritage juif. Valoriser les racines ancestrales de la culture dans laquelle est annoncé l'Évangile demeure une condition indispensable de l'évangélisation, mais le fond culturel hérité (qu'il soit africain, asiatique, amérindien...) ne doit pas conduire à l'éviction, même subreptice, du Premier Testament. Il me semble que cet accent nouveau dans les recherches christologiques est décisif pour l'avenir du christianisme si l'on veut honorer l'universalité chrétienne qui advient dans l'événement de l'Incarnation. Avenir qui vraisemblement sera majoritairement portée, dans les décennies qui viennent, par ces nouvelles aires culturelles dans lesquelles a retenti la Parole.

Amérindienne

Nous terminons ce voyage théologique par un recueil de textes publiés sous la direction de **Alain Durand** et **Eleazar López Hernández** ; cet ouvrage, intitulé **Sagesse indigène. La théologie indienne latino-américaine**[13], rassemble des textes issus du colloque « Sagesse indigène, source d'espérance. Théologie indienne. Troisième rencontre latino-américaine de théologie indienne » (Cochabamba, Bolivie, 24-30 août 1997)[14]. La situation des peuples indiens est comparé à celle de Lazare : comme lui, mort et enterré puis sorti du tombeau, les peuples indiens commencent à émerger de la tombe après des siècles ; c'est dans ce contexte que s'élabore une théologie indienne. On lira avec intérêt la conférence de monseigneur Gerardo Flores Reyes lors de la réunion des Commissions doctrinales des Conférences épiscopales d'Amérique latine, en mai 1996, en présence du Préfet de la Congrégation pour la Doctrine de la foi ; ou encore la contribution de Petul Cut Chab sur les concepts de base de la théologie indienne maya ou bien celle de Enrique Jorda Aris, « Analogies entre la théologie andine et la théologie amazonienne ». Je me limiterai ici à la présentation de l'article de E. Eleazar López Hernández, « Chemins de la théologie indienne ».

Il s'agit pour la théologie indienne de se réapproprier sa propre histoire et le langage symbolique issue de ses traditions. Nomades, les peuples indigènes ont vécu l'expérience du désert et entretenu un rapport particulier à la nature. Dans une économie de chasse et de cueillette : « Dieu est la Mère Providentielle qui nous donne ce dont nous avons besoin et qui nous allaite quand il le faut » (p. 43). Avec la sédentarisation l'être humain est perçu

13. Alain Durand est directeur de DIAL (Diffusion de l'Information sur l'Amérique Latine), 38 rue du Doyenné 69005 Lyon, qui publie régulièrement des notices sur la théologie latino-américaine ; Eleazar Lopez Hernandez, prêtre catholique, appartenant au peuple zapotèque (Mexique), est un des principaux promoteurs de la théologie indienne latino-américaine.

14. A. Durand & E. López Hernández, dir., *Sagesse indigène. La théologie indienne latino-américaine*, Paris/Lyon, Cerf/DIAL, 2002, 122 p.



co-créateur et Dieu prend la figure du Frère, un compagnon de route, un *cuate* en mexicain. C'est alors qu'apparaît la cosmovision construite autour de Quetzalcóatl. Avec la domination des Aztèques sur l'Anáhuac et le développement des villes-État le mythe de Quetzalcóatl, désormais nommé Huitzilopochtli, change et celui-ci devient la figure du « Dieu guerrier symbolisé par le soleil qui renaît tous les matins, baigné de sang, et [qui] lutte la journée entière jusqu'à mourir dans le crépuscule pour nous donner la vie » (p. 50). Un pouvoir qui tue le pauvre ne peut être l'expression d'un dieu qui est la vie, aussi la tradition orale a-t-elle véhiculée le très beau conte que voici : Pour vaincre les étoiles chaque matin le Soleil guerrier devait se nourri du sang et des cœurs des dieux. Une divinité, Xótotl, qui avait l'apparence et la joie de vivre d'un petit chien, est choisie pour nourrir le Soleil. Xótotl préfère vivre et de nombreux rebondissements décrivent comment il échappe à ses poursuivants et aux couteaux des prêtres. À la fin, vaincu, le soleil déclare :

« Laisse tranquille ce petit chien qui ne veut pas mourir. Il a de bonnes raisons, il est heureux et rend les autres heureux. Je ne veux plus de sacrifices ! Dorénavant, je mangerai les étoiles. Et ma chaleur sera une caresse pour les personnes, les animaux et les plantes » (p. 54).

Quand les Espagnols arrivèrent, la violence du choc empêchâ durablement une possible inculturation de l'Évangile et la question aujourd'hui se pose qui divise la théologie indienne : la foi chrétienne est-elle compatible avec la foi indigène ? L'articulation entre les deux fois peut être vécue sous le mode de la juxtaposition, de la superposition ou de la substitution. Ces ponts jetés entre le christianisme et la religion indigène ont conduit à des synthèses théologiques issues de pratiques populaires dont la plus connue est le *Nican mopohua* (récit des apparitions de la Vierge de Guadalupe, au XVIe siècle)[15]. Après les temps de l'hostilité et de la suspicion, des changements considérables se réalisent dans l'Église qui désormais valorise le dialogue interculturel et interreligieux. Cette attitude nouvelle ouvre un temps favorable au développement des théologies indiennes et à l'enrichissement mutuel.

La théologie indienne actuelle est caractérisée au long de ce recueil comme concrète, intégrale (vision globale) et s'exprimant en un langage religieux (mythe, rites, symboles). C'est le peuple lui-même qui est le sujet de la théologie indienne ; en ce sens elle est déjà une réalité existante qu'il s'agit de développer et non de créer de toutes pièces. Bien que partant d'ethnies diverses, on peut parler d'une théologie indienne au sens où derrière ce nom d'Indiens se retrouvent des peuples qui ont tous éprouvé la violence de la *Conquista* à partir de 1492.

« Pour devenir chrétienne, la théologie indienne ne doit pas renoncer à son caractère autochtone, à son contenu symbolique et mythique, à sa méthode intégrale, à son sujet collectif » (p. 76-77).

Ce livre nous fait toucher du doigt cette Église devenue « culturellement polycentrique » et percevoir tout le chemin que nous avons à parcourir, de part et d'autre,

15. Ce texte vient d'être publié par le Compagnie de Trévoux : Antonio VALERIANO, *Nican Mopohua*, Trad. et prés. par Raymond Brodeur, 15, boulevard de l'industrie, 01600 Trévoux, juillet 2003, 42 p.



pour nous rencontrer. C'est à cette humble attitude que nous convie Alain Durand :

« *Aussi le temps n'est-il pas au jugement dogmatique, ni à l'évasion exotique : il est pour nous le temps de l'humilité propice à l'écoute, de la suspension d'un jugement toujours trop prompt à vouloir valider ou condamner ce qu'il imagine avoir compris de l'autre* » (p. 11).

Isabelle CHAREIRE
Faculté de Théologie
Université catholique de Lyon



Comptes rendus

BIBLE

MAÎTRE ECKHART, **Sermons et leçons sur l'Ecclésiastique,** traduits du latin et commentés par Fernand Brunner, Genève-Ad Solem, 2002, 156 p.

L'œuvre latine de Maître Eckhart est moins connue que l'œuvre allemande. Les quatre textes présentés dans cet ouvrage y font l'objet de leur première traduction en français. Prononcés lors d'un chapitre provincial dominicain, à l'occasion de la fête du 8 septembre, ces sermons et leçons constituent un bon exemple du mode de commentaire de l'Écriture en usage dans les milieux savants de l'époque. Chacun des sermons, particulièrement bien construit, et nourris de nombreuses images et d'exemples est complété par une leçon plus technique qui en complète l'argumentation. Le prédicateur s'attache à commenter mot à mot un bref passage de l'Écriture, faisant preuve d'une grande imagination dans sa manière de proposer une signification pour chaque terme. S'adressant à ses frères, Eckhart insiste à plusieurs reprises sur la prédication, son enracinement dans la vie intérieure, et son caractère christocentrique : « L'enseignement du prédicateur du Christ ne doit rien concerner en dehors du Christ. (sermon I, 4) »

Ces textes difficiles bénéficient non seulement de la traduction mais également d'un commentaire fort éclairant du grand spécialiste de Maître Eckhart qu'était F. Brunner. Si les eckhartiens, de plus en plus nombreux aujourd'hui, ne pourront que se réjouir d'avoir accès en français à un nouvel aspect de l'œuvre, il regretteront cependant que cette traduction n'ait pas trouvé place dans l'édition française de l'œuvre latine d'Eckhart, interrompue depuis trop longtemps.

Jean Marie GUEULLETTE

THOMAS D'AQUIN, **Commentaire de la Première Épître aux Corinthiens**, complété par PIERRE DE TARENTAISE, **Postille sur la Première Épître aux Corinthiens,** Introduction par G. Dahan, Traduction par J. E. Stroobant de Saint-Eloy, Annotation par Jean Borella et J. E. Stroobant de Saint-Eloy, Paris, Éd. du Cerf, 2002, 640 p.

Poursuivant l'édition de traductions françaises des commentaires scripturaires de saint Thomas, les éditions du Cerf nous proposent, après ceux des Psaumes et de la lettre aux Romains, le commentaire de la Première aux Corinthiens. Celui-ci comporte trois parties d'origines distinctes : le commentaire de 1 Co 1, 1 à 1 Co 7, 10 a, est une œuvre datant des dernières années de la vie de saint Thomas, celui de 1 Co 11 jusqu'à la fin de l'épître est la reportation par Réginald de Piperno d'un cours plus ancien. Entre les deux, le commentaire de Thomas d'Aquin étant porteur d'une lacune a été très tôt

complété par celui de son contemporain Pierre de Tarentaise, maître en théologie dominicain à Paris, qui fut ensuite archevêque de Lyon et pape sous le nom d'Innocent V. La traduction porte sur ces trois textes, ce qui donne l'occasion de comparer le style et la méthode de saint Thomas avec celles de l'un de ses confrères. Outre l'intérêt de donner accès pour un plus large public à ce qui constituait le cœur de l'enseignement théologique médiéval, c'est-à-dire le commentaire de l'Écriture, ce volume propose un large introduction de Gilbert Dahan qui donne d'utiles renseignements sur les sources et les méthodes de l'exégèse thomasienne.

Le lecteur moderne peut être désarçonné par le style d'un tel commentaire, par la multiplication des références bibliques parallèles et des citations patristiques, par la volonté de faire entrer le texte paulinien de gré et parfois de force dans les cadres d'un plan de cours qui ne lui est pas naturel (Une telle raideur méthodologique est d'ailleurs plus sensible encore dans le texte de Pierre de Tarentaise.) L'effort nécessaire pour dépasser de tels obstacles est récompensé par l'intérêt que l'on trouve à entendre le Maître dans son acte d'enseignement, un enseignement si proche de la prédication par son contact étroit avec l'Écriture constamment citée. On trouvera également d'utiles compléments à certaines pages de la *Somme* dans ce commentaire.

La proportion d'universitaires et de théologiens non latinistes étant plutôt croissante, on ne peut que se réjouir d'une telle publication et remercier tous ceux dont la ténacité dans l'effort permet à d'autres de travailler plus aisément, sans faire aucunement ombrage au travail irremplaçable d'édition et d'érudition de la Commission Léonine.

Jean Marie GUEULLETTE

Denis MCBRIDE, **Les paraboles de Jésus**, Les éditions de l'Atelier (La Bible tout simplement), Paris, 2001, 208 p.

En dix chapitres Denis McBride présente une introduction aux paraboles de Jésus. Après quelques indications générales sur les paraboles, les différents chapitres proposent une lecture d'une ou de plusieurs paraboles ; ils peuvent se lire indépendamment les uns des autres.

Le titre du livre exprime le projet, il ne s'agit pas de comprendre la parabole telle qu'elle se présente aujourd'hui dans son contexte littéraire et théologique, mais de replacer la parabole sur les lèvres de Jésus. L'objectif suppose une double restitution : celle de la parabole, telle que Jésus a pu la prononcer ; mais aussi une reconstitution historienne replaçant chaque parabole dans la situation socio-économique qui concourt à en donner le sens. Le premier objectif se situe dans les perspectives de Joachim Jeremias, mais la démarche n'a point la rigueur que développa ce dernier. Pour donner l'interprétation de la parabole dans le contexte du temps de Jésus, l'auteur fait appel aux études socio-économiques réalisées ces dernières années à propos de la Judée et de la Galilée du Ier siècle. Il est regrettable que les références à ces travaux ne soient pas données avec précision.

Les paraboles sont en lien avec le royaume de Dieu, terme relativement nouveau au temps de Jésus, car l'Ancien Testament n'emploie pas ce vocabulaire, bien qu'il sache parfaitement que Dieu règne. Les personnes dénoncées dans les paraboles sont le plus souvent des gens qui

opprime leurs frères ; en effet, les paraboles s'inscrivent dans le projet libérateur de Jésus. Elles représentent, d'ailleurs, un exercice dangereux puisque celui qui a parlé en parabole a été exécuté sous le titre de « roi des Juifs » « par la plus haute autorité civile du pays », car Jésus s'en est pris « aux structures d'oppression qui sont protégées par l'autorité ». Face à ce danger permanent il est nécessaire d'utiliser un voile qui permet de faire des révélations risquées ; le conteur dénonce les puissants en utilisant un langage codé que ses auditeurs peuvent déchiffrer. Tout auditeur d'abord, puis tout acteur face à la parabole est invité à repenser sa vie ; les paraboles comportent une actualité. Certaines paraboles vont à contre-sens de toute la prédication de Jésus sur le Dieu père ; selon l'auteur ces propos ne peuvent donc pas être attribués à Jésus ; il faut retrouver leur sens originel.

S'appuyant sur ces présupposés Denis McBride propose la lecture de quelques paraboles, en commençant par un texte, bien connu, qui n'est pas à proprement parler une parabole, mais bien plutôt « une description prophétique du jugement dernier » (Mt 25, 31-45). Le texte de Mt 25, 31-45 donne le ton des paraboles et est en harmonie avec l'ensemble de la prédication de Jésus. Avec raison l'auteur identifie « les plus petits, qui sont (les) frères (de Jésus) » à tout homme, et non point aux seuls disciples. En effet, l'identification provoque l'étonnement des personnes interpellées, ce qui ne serait point le cas si les frères désignaient les disciples. Jésus atteste ainsi sa présence parmi les malheureux.

Denis McBride a le mérite de proposer des interprétations peu usuelles à l'heure actuelle. Relevons deux ou trois exemples. Sa lecture des mines (Lc 19, 11-27) et des talents (Mt 25, 14-30) attire l'attention sur le serviteur condamné qui a refusé de collaborer avec le maître, et lui a dit clairement ses vérités ; c'est le héros de l'histoire puisqu'il a dénoncé les turpitudes de l'oppresseur. Les autres serviteurs ont collaboré avec un maître qui est un exploiteur puisqu'il s'approprie ce qui ne lui appartient pas. Il n'est pas possible de reconnaître « une image des valeurs prônées par Jésus » (p. 90) dans la fameuse phrase : « car à tout homme qui a, on donnera et il sera dans la surabondance ; mais à celui qui n'a pas, même ce qu'il a lui sera enlevé ». Il s'agirait de la philosophie du maître et de ses serviteurs fidèles. La parabole serait un avertissement adressé aux riches qui exploitent les pauvres. Jésus dénoncerait le goût des richesses et l'abus d'autorité ; il inviterait au respect des petits. Par cette paraboles Jésus défierait le désordre établi. Nous sommes alors loin du cadre théologique de Matthieu et de Luc.

La parabole des ouvriers de la onzième heure (Mt 20, 1-16), quant à elle, ne célèbrerait pas la générosité du maître, mais elle stigmatiserait les tout-puissants qui manifestent leur autorité en traitant leurs serviteurs comme bon leur semble. Evidemment il faut faire sortir la parabole du contexte matthéen.

Outre des négligences (« Marc et Luc, dans le même contexte, ne rapportent que la Parabole des talents » p. 59 ; il n'y a pas de rabbins à l'époque de Jésus ; J. Fitzmayer au lieu de J. Fitzmyer ...) dues peut-être à la traduction, le livre de Denis McBride soulève des problèmes de méthode. Certes il est peut-être légitime de s'interroger sur le contexte originel d'une parabole, mais il faut alors en chaque cas commencer par reconstituer le texte primitif de manière précise. De plus, chaque parabole doit être interprétée pour elle-même et non point à la lumière de

principes généraux. Enfin, est-il vraiment souhaitable d'arracher les paraboles au contexte qui, aujourd'hui, leur donne sens ? Denis McBride invite son lecteur au dépaysement, je ne suis pas sûr qu'il l'aide à lire la parabole.

Jean-Pierre LÉMONON

THEOLOGIE

André COUTURE, **La réincarnation au-delà des idées reçues**, Ed. de l'Atelier/Ed. ouvrières (Questions ouvertes), Paris, 2000.

L'auteur envisage la théorie de la réincarnation avec le recul et l'objectivité de l'historien, en la situant dans son évolution au long des siècles, et dans ses rapports fréquents avec les religions orientales et le christianisme.

Trois écrivains (Lobsang Rampa, Morey Berstein et Denys Kelsay) vont lui permettre de préciser les idées actuelles de la réincarnation et l'on remarque vite la subtilité des nuances de cette croyance, qui repose toutefois sur quatre évidences constantes : l'existence de l'âme totalement distincte du corps, la multiplicité des existences, la loi du progrès dans l'évolution et l'importance des actions posées qui règlent cette évolution. Mais l'auteur convient que la "réincarnation est une réalité changeante et difficile à fixer".

Depuis la croyance en la métempsychose l'idée de la réincarnation a connu des influences très variées avant de se retrouver dans le Nouvel-Age, la science ayant marqué fortement son idéologie.

André Couture s'appuie sur de nombreux auteurs (dont Pascal Thomas, *La réincarnation*, Paris, Le Centurion, 1994) pour exposer l'incompatibilité absolue du réincarnationisme avec le christianisme, malgré certaines propositions d'Origène, plus tard condamnées par le concile de Constantinople. Une question importante est soulevée dans l'enquête: l'enseignement chrétien véritable a-t-il été falsifié ? L'historien répond sans hésiter : "La Bible est dans une meilleure position pour défendre son authenticité que n'importe quel texte d'auteurs anciens, que ce soit Platon ou Aristote." Et il développe longuement ses arguments, appuyés par deux notes importantes en fin de chapitre (n° 2 et n° 10, p. 117).

Des chrétiens se sont efforcés de concilier leur foi avec la réincarnation. Il leur faut alors s'appuyer sur l'Esprit seul, qui dispense sa grâce directement et évite l'intermédiaire du Christ et de l'Eglise. La mort, la résurrection du Christ ne sont plus l'acte d'amour unique et l'événement du Salut.

L'idée de réincarnation, basée sur des constantes (corps et âme séparés – pluralité des vies – rétribution – dynamisme évolutif) est dépassée actuellement par les adeptes du Nouvel Age qui l'orientent vers une spiritualité plus individuelle : la personne appuie essentiellement ses croyances sur son intuition, son imagination, ses propres expériences. L'auteur cite une phrase forte de Shirley MacLaine : "Tu es toute chose. Tu portes en toi tout ce que tu veux découvrir. L'univers, c'est toi."

En lisant ces pages on sent à quel point l'orientation des réincarnationistes a subi l'influence du temps actuel : estomper ce qui touche à la mort, surévaluer le Moi, conquérir soi-même son salut par sa propre imagination et sa propre volonté.

André Couture reconnaît enfin que cette théorie, devenue culture de masse, laisse sans vraie réponse le problème du mal,

de la culpabilité et aussi qu'"elle est d'avance l'explication obligée des phénomènes psychiques réels dont il importe finalement très peu qu'ils puissent recevoir d'autres explications." Il reconnaît aussi sa valeur consolatrice et porte un très grand respect à ses adeptes.

Ce livre expose en peu de pages outre les constantes de la réincarnation, toute son évolution. Le parallèle avec le christianisme est vu pour l'essentiel, mais il existe un livre qui approfondit cette question sous un angle plus théologique: celui de Pascal Thomas (*cf.* sa recension dans L & V 225.)

Louise REVELLIN

Hans-Urs von BALTHASAR, **La vérité est symphonique**, Paris, Parole et Silence/Le Cerf, 2000.

Le titre du livre introduit toute sa première partie centrée sur le pluralisme chrétien. Si la vérité est symphonique, elle s'exprime par des voix nombreuses dont chacune a son timbre propre, son rythme et sa mélodie personnels.

H.-U. von Balthasar développe longuement cette métaphore pour relever les impatiences, les déceptions, les hésitations des musiciens qui n'entendent pas l'ensemble de la symphonie, isolés qu'ils sont dans leur tradition, leur idéologie, leur église. Ils voudraient hâter l'unité la confondant avec la vérité et risquent un totalitarisme autoritaire.

L'orchestre est vaste. Il englobe tous les temps, tous les pays, la création entière.

Avant de faire un tour d'horizon dans le pluralisme théologique, l'auteur donne une définition de la vérité : "La vérité n'est ni une chose ni un système. Elle est quelqu'un, non : elle est l'Unique, qui se possède et se détermine lui-même dans son infinie liberté." Mais cette vérité ne peut atteindre l'homme que par sa Parole, entendue seulement dans un espace spirituel, une écoute. Israël a su recevoir cette Parole - d'autres peuples ont aussi cherché à comprendre cette voix de la transcendance. Puis Jésus, le Christ est venu. "Le Dieu éternel fait homme dans une telle proximité que sa présence en devient plus mystérieuse que son élévation." (p. 20)

L'auteur développe en plusieurs chapitres ce pluralisme des visions du monde s'efforçant de mettre l'accent sur ce qui, un jour, et par la volonté de Dieu, donnera la note juste dans l'harmonie universelle. Les différentes philosophies sont analysées pour éclairer cette recherche humaine, ainsi que la valeur de leurs dialogues, leurs mutuelles approbations, leurs contradictions, leurs synthèses (Platon et les philosophes de l'Antiquité, saint Thomas d'Aquin, Kant, Marx, Hegel...) Une remarque de l'auteur éclaire la réflexion et permet de justifier les différences des timbres de voix de l'orchestre. Il pense que la première question est posée par Dieu lui-même : "Comment ferai-je entrer ma parole unique et déterminée dans la multiplicité des langues et des formes de pensées humaines ?"

Mais toutes ces théologies d'aspect contradictoires convergent vers la synthèse qu'est l'achèvement par Jésus. Et l'auteur développe longuement la nature, le rôle et l'éthique de l'Eglise.

Des pages très denses sont consacrées à une analyse de la foi et des actes. "Orthodoxie comme orthopraxis de Dieu qui fait de la fin du croyant une participation consentante à l'action de Dieu" (p. 79) parce que le don de l'Esprit répandu dans nos cœurs y instaure une

disponibilité qui fait que “la foi et l’action s’achèvent dans l’unité.”

Le chapitre sur “Un Dieu proche. Un Dieu lointain. Les absences de Jésus” propose une belle médiation sur ce mystère chrétien, sur la joie, acquise par la douleur inévitable au renoncement. Après ces belles pages, l’auteur étudie le sens du ministère, son service auprès du peuple en précisant que la Constitution qui donne le pouvoir est de nature théocratique et christocentrique et non démocratique et que l’autorité ne se conçoit qu’à partir d’un engagement, son exercice ne pouvant viser que l’édification.

Un autre sujet est abordé dans ces pages : celui de la joie, de sa nature réelle face à la tristesse, la souffrance, les tribulations de notre monde. L’auteur en souligne la paradoxe et le rôle joué par la temporalité.

Le livre s’achève sur l’histoire de l’espérance de l’antiquité païenne et biblique à la crise actuelle (Hegel, Marx et Freud) et sur ce qu’aujourd’hui peut nous offrir comme vision de transcendance. Les voix symphoniques réapparaissent alors dans leur divergence de nature, de timbres (platonisme, judaïsme, bouddhisme)

Balthasar peut alors conclure: “Dans le christianisme seulement, les visions du monde opposées sont conciliables. A partir de la présence réelle de Dieu dans l’Eucharistie, deux choses sont données : la *memoria* et la *spes*.”

Ces pages d’une grande densité portent les lecteurs à contempler temps et espace dans toute leur ampleur et à entendre un peu les premières harmonies de l’œuvre de Dieu.

Louise REVELLIN

Eucharistia, Encyclopédie de l’Eucharistie, Éditions du Cerf, Paris, 2002.

Eucharistia se propose de donner une vision actuelle la plus complète possible du mystère eucharistique. Le maître d’œuvre, le Père Maurice Brouard et le comité scientifique composé de Paul de Clerck, Enrico Mazza, Roger Tillard (†) et Philippe Lecrivain ont choisi pour mener à bien cet objectif de lui donner la forme d’une encyclopédie. Cet ouvrage s’adresse à tous les chrétiens avec une mention particulière pour les candidats au sacerdoce et leurs formateurs et les personnes qui désirent s’initier à la vie des chrétiens.

D’une belle présentation, cet ouvrage de 815 pages est doté d’un appareil critique très précieux : glossaire, notices pour l’antiquité, le moyen âge, la période moderne, index thématique et index onomastique. Les illustrations, 12 pages en milieu de volume, nous font percevoir la sensibilité de diverses époques et sont accompagnées de commentaires.

Cette encyclopédie est organisée en trois sections de longueurs inégales : l’eucharistie dans la conscience religieuse de l’humanité, l’eucharistie dans l’histoire, l’eucharistie aujourd’hui. Pour chacune de ces parties on a fait appel aux meilleures compétences. Quatre-vingt-un spécialistes ont ainsi collaboré à l’ouvrage.

La première partie très courte (trop ?), 35 pages et 4 chapitres, traite de l’enracinement anthropologique de l’eucharistie et de son enracinement dans les repas juifs, les traditions vétérotestamentaires (Paul Beauchamp), et plus largement le Proche Orient ancien. La qualité des contributions ne fait que renforcer le regret de devoir passer trop rapidement sur cette partie. La pluralité religieuse renforce

aujourd'hui la nécessité de marquer à la fois le lien et l'originalité qu'entretiennent les rites chrétiens avec l'ensemble de la ritualité religieuse et de développer l'anthropologie religieuse.

La seconde partie plus longue, 250 pages, traite de l'eucharistie dans l'histoire. Elle s'ouvre par une courte et très judicieuse introduction sur les questions épistémologiques posées par l'écriture de l'histoire (Philippe Lécrivain) et se conclue par une relecture de ce parcours historique (E. Mazza et J. Comby). En 14 chapitres, les diverses périodes de l'histoire sont abordées sans oublier évidemment les origines et les questions spécifiques.

La troisième partie au titre très large : « l'eucharistie aujourd'hui » de plus de 400 pages comprend 59 chapitres. Cette partie assez disparate comprend des sous parties, elles aussi assez inégales. A l'évidence, on se heurte là à une des difficultés de ce type d'ouvrage. La richesse de la matière et la diversité des contributions rendent malaisée l'organisation de l'ensemble. Si cela nuit quelque peu à l'équilibre de l'ouvrage, cela ne porte pas atteinte à la qualité de l'œuvre et le lecteur saura trouver les éléments dont il a besoin.

Cette troisième partie s'ouvre par un commentaire très accessible, et qui se révèlera très utile, de Paul de Clerck sur la célébration eucharistique avant de traiter, à partir d'expériences particulières africaines asiatiques et sudaméricaines, de l'inculturation. Nous sommes conduits de là à trois contributions théologiques dont celle, particulièrement remarquable, du regretté J.M. Tillard.

S'ouvre alors une très longue section pastorale où sont abordés tour à tour les questions de présidence, de célébration dominicale, de relation de l'eucharistie avec les autres sacrements, de pastorale catéchétique, autant de sujets susceptibles d'intéresser le pasteur éclairé mais aussi bien les catéchistes ou tout chrétien désireux de comprendre ce qu'il vit et les questions ecclésiales du moment présent.

Les questions pastorales délicates ne sont pas évitées. Ainsi une contribution sereine fait l'état de la question des divorcés remariés et de l'eucharistie. Comme on pouvait l'espérer la théologie de l'eucharistie des grandes confessions chrétiennes (O. Clément, A Birmelé...) et l'eucharistie comme lieu de dialogue œcuménique occupent une place conséquente. On appréciera aussi que l'eucharistie y soit abordée comme lieu du dialogue interreligieux, même si l'utilisation de la méthode comparative montre vite ses limites dans telle ou telle contribution. La volonté de ne pas négliger cette dimension et de lui avoir accordé une place mérite d'être signalée.

Une dernière section aborde la question de l'avenir de l'eucharistie avec des contributions de tous les continents. Le lecteur ne sera pas étonné de retrouver les questions classiques telle que l'inculturation des rites ou la religiosité populaire. Plusieurs remarques s'imposent à la lecture de l'ensemble. J'en retiens deux. Beaucoup de contributions font valoir que de nombreuses communautés chrétiennes dans le monde sont privées de l'eucharistie et les regroupements de paroisses en France et dans le monde ne font que souligner et accentuer le problème. Quelle cohérence entre la foi de l'Eglise en l'eucharistie, sa place dans la vie chrétienne et la privation eucharistique dont souffrent, de fait, de nombreux chrétiens et de nombreuses communautés ? D'autre part, toutes les contributions de tous les continents, montrent bien, malgré la diversité des

contextes culturels, combien l'avenir de l'eucharistie se joue aussi dans sa capacité à manifester sa pertinence pour la vie du monde et en particulier sa pertinence sociale. Cette ouverture contraste avec les préoccupations très ecclésiocentrées du vieux continent.

La finalité de cette encyclopédie semble atteinte. Ce livre est un bon ouvrage de référence. Le projet était ambitieux, le pari est tenu. Le caractère synthétique des articles, trop parfois, donne l'état de la question aujourd'hui. Les bibliographies fournies en fin de chapitre permettent au lecteur de poursuivre la recherche sur des sujets particuliers. On ne connaît pas d'ouvrage actuel en français qui présente une documentation aussi abondante en réunissant des contributions, parfois exceptionnellement denses, des meilleurs spécialistes d'aujourd'hui. L'étudiant ou le formateur pourra s'y référer, le chrétien désireux de mieux connaître sa foi y trouvera de quoi nourrir sa foi et sa réflexion.

Christian SALENSON

Joseph MOINGT, **Dieu qui vient à l'homme, t.1 Du deuil au dévoilement de Dieu**, Cerf (Cogitatio Fidei ; 222), 2002, 560 p.

Dieu est-il encore pensable à l'heure de la mort de Dieu et de la fin de la religion ? dans quel langage peut-on parler de lui aujourd'hui ? Telle est la question que se pose l'auteur, nous invitant à méditer sur le Dieu qui est mort, à travers le mouvement critique des philosophes et les réactions des théologiens face aux déconstructions diverses opérées par la philosophie.

L'auteur commence par un tour d'horizon, des commencements d'un exercice autonome de la raison, détaché du contrôle de la foi, avec Descartes et Spinoza, à l'ère de la sortie de la religion, selon la thématique de Marcel Gauchet. Si la religion comme force d'institution sociale disparaît, le religieux comme attitude de l'homme face au sacré demeure, mais dans une sphère privée. La fin de la religion oblige les croyants à interroger leur propre foi, et constitue une chance en ce sens qu'elle permet de rechercher ce qui fait la radicalité et le cœur de l'évangile au-delà du religieux.

Mais, à partir du moment où la réflexion sur Dieu s'affranchit de la Révélation et se développe de manière autonome, la transmission de la foi ne va plus de soi et cherche son langage. Faudra-t-il avec Schleiermacher parler le langage des Lumières au risque d'affadir le sel de l'évangile, ou avec Barth souligner l'irruption libre de la Parole pour sauver la radicalité de la foi ? Comment un Bultmann ou un Bouillard parviennent-ils à concilier ces positions extrêmes ?

De leur côté, les philosophes ne sont pas en reste pour parler de la foi, dans les simples limites de la raison, qu'il s'agisse de Kant quand il ramène Dieu à l'horizon d'une éthique de liberté, ou qu'il s'agisse de Hegel quand il dresse sa grande fresque de révélation dans l'histoire de l'Esprit. C'est là un des chapitres les plus fouillés où l'on reconnaît la passion de l'auteur pour la pensée hégélienne, comme expérimentation à la fois de l'irréductibilité du discours croyant au discours rationnel et de la nécessité de parler un langage éprouvé par la critique.

Ce qui se dessine peu à peu à travers cette histoire de la pensée, c'est le renoncement au désir de démontrer, le renoncement à l'enfermement de la raison sur elle-même et au bien-connu du Dieu grec et de tous ses attributs, au profit d'une recherche

existentielle de sens et de liberté. Les athéismes de Feuerbach et de Nietzsche le soulignent à leur façon : ils ne sont pas tant métaphysiques que moraux, ils se veulent libérateurs d'une aliénation religieuse, et rejoignent à cet égard la réflexion d'un Kierkegaard, dont la foi sort épurée et vivifiée de la critique de la religion.

Au terme de ces affrontements et au vu des positions nuancées des philosophes du XXe siècle, demeurerait une certaine ouverture à l'appel de Dieu du côté de la raison ; la foi en effet ne se pense plus essentiellement comme une pensée sur Dieu mais plutôt comme une action en réponse à l'appel de sa Parole, elle reconnaît davantage l'autonomie de la raison en avouant les excès de l'autoritarisme ecclésial. Elle profite du travail de déconstruction des philosophes, parvenant à dégager l'idée chrétienne de Dieu des éléments religieux douteux dont elle s'était encombrée dans l'histoire. Finalement, d'une idole renversée, il n'y a pas à faire le deuil, mais seulement à tirer profit pour relancer la quête du Dieu révélé en Jésus Christ.

Après ce grand chapitre ardu, qui présuppose une certaine connaissance des grands systèmes et des grands auteurs de la philosophie moderne, s'ouvre une réflexion sur la manière dont Dieu se révèle. Dieu se révèle-t-il dans toutes les religions et de manière supérieure dans le christianisme, comme le pense Troeltsch, ou bien se révèle-t-il de manière unique et radicale en Jésus Christ, comme le clame Barth ? Comment échapper à la fois à l'autonomie pure de la raison et de l'histoire, qui fait disparaître la gratuité de la Révélation, et à l'hétéronomie pure d'une Révélation sans rapport avec l'histoire et intransmissible ? C'est là une troisième voie tentée aussi bien par Tillich que par Rahner et Balthasar, voie qui ramène à l'événement de Jésus Christ.

Il s'agit alors de percevoir en quoi Jésus est révélateur de Dieu, non seulement à travers les signes qui l'accréditent comme envoyé de Dieu, mais à travers l'événement fondateur de la foi chrétienne, celui de la mort et de la résurrection du Christ, où est donné l'Esprit. Le Nouveau Testament permet de discerner le sens que les premières communautés ont donné à cet événement en accueillant l'Esprit dans la foi.

Mais, en se transmettant, la foi est devenue à son tour religion, rivale du judaïsme ; elle a évincé le judaïsme et s'y est substitué, renouant à la fois avec son exclusivisme et avec son ritualisme. En se transmettant, elle a aussi croisé la pensée des païens ; elle a su repousser le dualisme gnostique en s'alliant au fond commun d'un Dieu créateur, législateur et provident. De ce fait, l'incarnation fut surtout comprise comme moment de l'économie du salut plutôt que comme épiphanie de Dieu dans la chair, lieu de révélation inouïe de Dieu.

C'est avec la déconstruction du Dieu de l'ontothéologie qu'apparaît un regain d'attention pour ce lieu paradoxal de révélation qu'est la chair crucifiée du Christ : jusqu'où Dieu s'implique-t-il dans le temps ? de quelle manière faut-il renoncer à la toute-puissance de Dieu ? c'est à cette question que s'affrontèrent en particulier la pensée de Bonhoeffer, la théologie du Dieu crucifié de Moltmann, ou celle de l'humanité de Dieu de Jüngel, de manière plus fructueuse que les théologies de la mort de Dieu.

Même si la foi n'est pas essentiellement croyance, mais suite du Christ et communion à sa vie, elle a encore à rendre

compte d'elle-même aux hommes. Aussi lui faut-il revenir au Christ, et à la manière dont Dieu se révèle en sa mort, et risquer de s'exprimer dans le langage de la mort de Dieu, qui ne lui apparaît plus comme un blasphème à repousser, mais comme l'épure de l'idée de Dieu, et comme l'occasion d'une attention renouvelée à ce Dieu qui accepte en Jésus d'être nié et se révèle là comme amour inconditionné, se livrant à la liberté de l'homme, se proposant à sa foi sans le contraindre en rien.

C'est l'occasion alors pour l'auteur de développer de quelle manière trinitaire se déploie ce don de Dieu, d'esquisser une nouvelle manière de penser l'éternité de Dieu à partir de sa manifestation dans le temps sans en écarter ce qui s'y accomplit dans le temps, et d'annoncer ainsi la tâche de son deuxième volume (à paraître fin 2003), d'une présentation du « déploiement de la Trinité dans la chair du monde », qu'il veut entreprendre sous le signe de l'Esprit Paraclet, Consolateur et Suppléant, plutôt que de manière christocentrique.

La profondeur et l'érudition de ce premier volume ne peuvent qu'exciter notre attente de la parution du second, et aviver notre souhait que l'auteur parvienne au terme de son projet, véritable stimulant pour la réflexion théologique et la prédication contemporaines, s'il s'agit bien d'engager notre intelligence dans une annonce pertinente de la foi à notre temps.

Jean-Etienne LONG

Jérôme ALEXANDRE, **Une chair pour la gloire. L'anthropologie réaliste et mystique de Tertullien,** Beauchesne, Paris, 2001, 576 p.

L'ouvrage de Jérôme Alexandre, *Une chair pour la gloire. L'anthropologie réaliste et mystique de Tertullien*, est une de ces bornes milliaires, qui jalonnent, périodiquement, les études tertullianistes. Cette oeuvre, en effet, fera date comme celles de Joseph Moingt pour la théologie trinitaire et de René Braun pour le vocabulaire théologique ou, il y a trente ans, le travail de Jean-Claude Fredouille sur l'enracinement de Tertullien dans la culture antique. Toutefois, l'avantage de l'œuvre de Jérôme Alexandre est qu'elle nous place au cœur de la pensée du grand carthaginois. Nul doute, le salut de la chair est une affirmation essentielle du christianisme. Mais, il est vraiment l'axe, le pivot (*cardo*), de la foi de Tertullien.

Plutôt que de rendre compte de l'organisation de l'ouvrage, divisée en quatre parties parfaitement articulées : une logique, le réalisme/une théologie, la création/une anthropologie, la chair et l'âme/une mystique, la chair et l'âme dans l'Esprit, je préfère pointer trois développements, décisifs, de la démonstration.

Malgré les études les plus savantes et les mieux documentées, il n'est pas rare d'entendre, même de la bouche de doyens de faculté de théologie, que Tertullien n'est qu'un fanatique, ennemi de la raison, autrement dit une victime du soleil africain ! D'entrée Jérôme Alexandre s'inscrit en faux contre ce vieux poncif : « Parmi tous les écrivains, païens ou chrétiens, de l'Antiquité, Tertullien se distingue, en dehors de la portée intellectuelle exceptionnelle de son œuvre, du seul fait de sa tournure d'esprit et de son style, tout à fait uniques. Son goût de l'ordre, l'usage rigoureux à l'extrême, systématique, qu'il fait de la raison, le caractérisent à notre avis plus que tout autre trait de sa personnalité. Autant que l'adhésion à une valeur intellectuelle, la rationalité semble inscrite en lui comme une donnée psychologique première. » (p. 11).

Mais il ne s'agit pas là d'une simple affirmation liminaire. L'étude est poussée à fond. Jérôme Alexandre a l'immense mérite de donner à comprendre que le « réalisme » n'est pas un simple opportunisme, une sorte de bon sens, une pensée courte, mais un choix philosophique rigoureux, articulé, fondé, et qu'il est partout présent dans la pratique intellectuelle de Tertullien. Il montre, aussi, bien sûr, combien ce « réalisme » est proche de la pensée stoïcienne. C'est dans ce cadre que se comprend, ou du moins, s'explicite, le thème de la « corporéité » de l'âme. C'est aussi dans cette cohérence de pensée que se déploie l'étude du *sensus*, qui est au fondement de toute la gnoséologie de Tertullien.

Pour Jérôme Alexandre, il y a, chez Tertullien, comme une préparation philosophique à l'adhésion aux vérités bibliques du fait de sa culture stoïcienne. Il écrit, par exemple, dans la conclusion générale de l'ouvrage : « Préparé à cette conception de l'unité de l'être humain par sa culture stoïcienne, Tertullien reçoit d'autant plus fortement le même message, inscrit mot à mot dans l'Ecriture : la chair n'existe pas sans l'âme ; l'âme n'existe pas sans la chair. » (p. 519).

Le premier développement que je voulais pointer, c'est, donc, cette forte armature intellectuelle, largement héritée du stoïcisme, et que l'on retrouve partout dans l'œuvre de Tertullien. Le second concerne l'anthropologie.

Le contexte polémique de l'œuvre de Tertullien, cette lutte âpre et sans cesse reconduite contre les hérésies dualistes (Valentin, Hermogène, Marcion), a fait de lui un défenseur « attitré » de la chair et de l'unité de l'âme et de la chair. Cependant, Jérôme Alexandre montre bien que Tertullien n'est pas « moniste ». Tout au contraire, il y a chez lui, un très fort dualisme. Mais, et ce n'est pas un simple paradoxe, ce dualisme des deux substances, l'âme et la chair, est fondateur de leur unité dans l'homme. Chacune a son origine, son *census*. Chacune est *res*. Mais, elles sont l'une pour l'autre. Ayant cité un bref passage du *De resurrectione mortuorum* (40, 3) : « Ainsi le mot *homme* est-il une sorte d'agrafe qui tient liées ensemble les deux substances, puisqu'elles ne peuvent exister sous ce nom que dans leur assemblage », Jérôme Alexandre commente : « Le participe *cohaerentes* employé dans cette phrase et dont, nous avons fait les mots *cohérence* et *cohésion* dit plus que l'assemblage, il dit la nécessité de l'assemblage, la solidité de la cohésion, une union qui ne peut pas ne pas être. » (p. 295).

Retenons la leçon ! Tertullien est « dualiste », il affirme avec force la distinction de l'âme et de la chair, mais ce dualisme est au service de l'unité de l'homme. Bien sûr, certains diront : « Le voilà, votre Tertullien, tout en paradoxe, sans vraie pensée ». Quand on lit les analyses de Jérôme Alexandre, de telles critiques tombent comme vieil oripeau.

Le troisième des développements que je voulais pointer est le plus original. Jérôme Alexandre montre, dans sa quatrième partie, que Tertullien intègre fortement à sa pensée l'idée d'une communication permanente et très active entre le monde visible et le monde invisible. Et il relie cela à la conviction, très forte chez Tertullien, de l'imminence de la Parousie. C'est cette approche qui lui permet de situer les intransigeances, croissantes, de Tertullien sur le plan de la discipline par rapport aux fondements de sa pensée théologique.

Sur ces sujets, les opinions varient beaucoup. On ne peut pas nier les faits. Tertullien a adhéré à la Nouvelle Prophétie et cela l'a conduit à rompre avec la hiérarchie catholique. Mais, pour autant, faut-il parler d'un Tertullien catholique, puis semi-montaniste, puis montaniste ? C'est ce que met en question Jérôme Alexandre. Il n'hésite pas à écrire : « Il n'y a pas, à notre avis, une Tertullien catholique, un Tertullien semi-montaniste, puis un autre entièrement montaniste. Même adoucies par l'idée d'une gradation, ces catégories procèdent du besoin de situer un homme et une pensée par rapport à une limite tracée uniformément et d'un seul point de vue : celui de la continuité ecclésiale, trop vite confondue avec l'orthodoxie doctrinale. Elles peuvent faciliter le classement des œuvres dans une chronologie, mais elles n'ont que peu de choses à dire sur le fond. Le montanisme, en effet, s'apparente davantage à un état d'esprit, tout au plus à un courant de pensée, plutôt qu'à une organisation dissidente. Si Tertullien partage cet état d'esprit, il est « montaniste » avant même de connaître ce courant chrétien et de s'y référer. » (p. 524).

C'est peut-être exagérer dans l'autre sens. Mais, ce qui est certain c'est que les fondements de la pensée théologique de Tertullien, et tout simplement sa foi, ne sont pas atteints par une évolution qu'il faudrait qualifier de « montaniste ». Sans doute Tertullien durcit-il ses positions. Et cela le conduit, ce n'est pas contestable, à une rupture. Mais l'essentiel est acquis depuis toujours et cet acquis n'est aucunement mis en cause dans les dernières œuvres. Pour ma part, je pense qu'il y a eu, aussi, conflit de personnes, mais cela, en raison du silence des sources, nous échappe totalement.

En tout cas, il faut souligner avec Jérôme Alexandre, qu'en donnant toute sa vérité à la chair, en disant qu'elle est « réelle » et œuvre du Créateur, Tertullien l'inscrit dans le salut et que, donc, de toute nécessité, il exige d'elle la sainteté. Loin qu'il y ait contradiction avec cette « valorisation » de la chair, partout présente dans la théologie de Tertullien, ses exigences quant à la chair, que sont la chasteté, le jeûne ou le martyre, la renforcent sur le plan moral, que Tertullien lui-même préfère appeler la « discipline ».

En conclusion, il faut redire que ce travail de Jérôme Alexandre est une contribution de très grande qualité aux études tertullianistes et qu'il fera date. Aucun lecteur qui se veut attentif au carthaginois ne peut en faire l'économie.

Régis DOUMAS

SPIRITUALITÉ ET MYSTIQUES

Charles F. MANN, **Madeleine Delbrêl. Une vie sans frontières**, Desclée de Brouwer, 2002, 317 p.

Madeleine Delbrêl nous a quittés en 1964. En lisant sa vie, on, voit surtout combien elle a marqué une époque qui n'est plus la nôtre. Mais combien il serait dommageable qu'on l'oubliât, qu'on ne comprît plus les passions et enthousiasmes qu'ont marqué son existence. Avec elle, nous voyons que le marxisme dont Madeleine accepta d'être partenaire de combat social ne fut pas pour les chrétiens de sa génération une banale mise à la mode, mais instrument (croyaient-ils) de mieux servir la cause des démunis et, par là, l'Evangile. Le choix d'une militance soutenue était choix d'un style de vie en rapport étroit avec la découverte du style de vie convenant au

disciple de Jésus. Elle contribua aussi dans l'Eglise à l'instauration de nouveaux rapports où le laïc et la femme trouvaient vraiment leur place. Ajoutons qu'elle était douée d'humour, de chaleur humaine, d'énergie, ce par quoi l'auteur essayiste américain fut séduit (et à son tour il sut nous séduire). Il a eu peut-être pour grâce principale, celle de dépeindre Madeleine Delbrêl, comme celle qui nous fait reconnaître le Christ en ce qu'il y a de simple et de pauvre dans l'homme.

"Sainte Ravie [sainte de son cœur et de son imagination] qui fut ravie en voyant Dieu devenir le prochain, de ton prochain et de toi-même, une parmi les autres, apprends-nous à regarder cela sans discours et à lever au ciel des bras vides." p. 280.

Claude GEREST

TEMOIGNAGE

Le souffle du don, Journal du frère Christophe, moine de Tibhirine (8 août 1993 - 19 mars 1996), Bayard Editions /Centurion, 1999, 204 p.

Dans la nuit du 26 au 27 mars 1996, la petite communauté cistercienne des frères de l'Atlas, à Tibhirine en Algérie, est brutalement confrontée à l'horreur : neuf moines sont enlevés – vraisemblablement par le GIA – et dans des conditions dramatiques et confuses, jamais totalement élucidées, sept d'entre eux seront exécutés deux mois plus tard, le 21 mai 1996.

Le Journal qui nous est présenté n'était évidemment pas destiné à la publication et, à certains moments, on peut avoir l'impression gênante que telle ou telle confidence faite à lui-même par frère Christophe ne nous était vraiment pas destinée. Cela dit, l'intérêt de ce texte est multiple : intitulé par lui, « Cahier de prière », il se veut avant tout un lieu de réflexion, voire de confrontation spirituelle avec l'Aimé dans la plus pure tradition cistercienne des commentaires du *Cantique des Cantiques.* Dans un style souvent très poétique, les deux mots « je t'aime » - le second souvent remplacé par le dessin d'un cœur – scandent comme un leitmotiv le journal de Christophe. Un côté romantique qui peut, à première lecture, étonner de la part d'un homme de 43 ans - qui n'est donc plus un adolescent - mais qui en fait s'inscrit profondément dans la ligne du « je t'aime » perçu un jour par lui dans sa chambre d'étudiant à Tours, auquel il veut désormais s'attacher à répondre par tous les instants de sa vie de moine. La Croix et la figure de Marie au pied de celle-ci, régulièrement évoquées, délimitent le parcours de l'Amour blessé : le ton est grave de part en part, compte tenu du contexte particulièrement dramatique dans lequel ce texte s'écrit.

En effet – et c'est là son deuxième intérêt – ce journal témoigne (comme aucun journaliste ne saurait le faire) du drame quotidien que vit le peuple algérien, ainsi que tous les non algériens qui se risquent à séjourner sur cette malheureuse terre d'Algérie. La prière de Christophe est ainsi, dès les premières pages, comme éclaboussée par tout ce sang des meurtres et autres attentats. Il note ainsi le 22 août (il a commencé à écrire le 8) : « Assassinats à Alger. Après tant d'autres. Ce cahier ne peut rester à l'abri de cette violence. Elle me traverse.» Quelques mois plus tard, on apprendra le massacre des sept Croates travaillant à creuser un tunnel et habitant tout près du monastère, à Tamesguida. Peu de temps après, ce sera au tour d'amis missionnaires, des hommes

et des femmes, avec lesquels il entretenait des relations d'amitié et dont la mort violente le bouleverse profondément. Mais il est pareillement atteint par cette violence – inouïe durant cette toute cette période - qui frappe des milliers d'Algériens inconnus, comme par celle qui sévit en Bosnie, en Haïti, en Irak ou par la tuerie d'Hébron.

Alors que ce climat de terreur ne cesse de s'alourdir, la question qui, à travers les notes de Christophe, taraude la communauté est évidemment de savoir s'il faut ou non partir, quitter cet endroit avant d'y être égorgé. C'est évidemment conscients des dangers croissants qu'ils encourent que les moines de Tibhirine font le choix de rester, un choix qui leur apparaît conforme à une double exigence de fidélité : à Dieu d'abord et à leur vocation, mais aussi au peuple d'Algérie dans son ensemble et à celui de Tibhirine en particulier. Il est émouvant de voir les liens d'amitié profonde et de confiance réciproque qui unissent Christophe à Moussa, à Mohammed, à Ali et à tant d'autres de ce petit peuple authentique qui ne comprendraient pas que les frères puissent les abandonner à leur si triste sort. « Vous, vous avez encore une petite porte par où partir. Pour nous, non pas de chemin, pas de porte ! » dit un jour l'un d'eux à Christophe. Cette décision de « rester ici, à Tibhirine » revient donc comme un autre refrain dans sa prière, donnant tout son poids de lourdes menaces à une écriture qui est loin d'être éthérée ou vaguement sentimentale. Le thème de la mort est présent constamment, en pleine lucidité, et frère Christophe – comme chacun de ses compagnons, sans doute - doit apprivoiser cette perspective humainement terrifiante par une dépossession, un détachement de soi, qui va de pair avec un cheminement spirituel de plus en plus intense dans le sillage de la Croix. Tant de détresse alentour et de deuils l'y aident également, sans qu'il soit jamais possible de s'y accoutumer. Il cite la phrase de frère Luc, le vieux médecin qui soigne tout le monde, même les islamistes « Seigneur, fais-nous la grâce de mourir sans haine au cœur ». Et le 19 février 1996, trois mois avant sa mort, il écrit cette très belle phrase « Quand donc sera-ce l'heure d'être semé – bien-aimé en toi - à Tibhirine ? »

L'islam des intégristes est jugé sévèrement, on s'en doute, mais non celui de ces hommes vrais qu'il côtoie quotidiennement et dont la pureté, la simplicité de cœur, la capacité de résistance et même certaines intuitions théologiques très profondes ne cessent de l'étonner. Il perçoit cependant dans l'invocation de ce Dieu plus grand une volonté potentielle de puissance qui l'amène, par comparaison, à contempler avec émerveillement la radicale fragilité de la Croix et l'incroyable figure de ce « Jésus (qui) nous apprend à murmurer, à gémir, à pleurer : Abba, papa plus grand : d'Amour ». Dans cette ligne, il est donc impensable pour lui de rester à Tibhirine « pour défendre des idées chrétiennes, une vérité idéologique si vite exclusive ». En ce lieu où le Mal est activement à l'œuvre, il ne s'agit que d'être un modeste témoin de l'Evangile, pour « relier ce monde à toi » ...

Un très beau livre, dont l'étonnante richesse ne se dévoile que lecture après lecture, mais qui reste, hélas, d'une douloureuse actualité, partout où sévit la violence et spécialement dans ce coin de terre gorgé de sang d'Algérie, où la mémoire des sept moines suppliciés est plus vivante que jamais.

Michèle MARTIN-GRUNENWALD

Jacky VAN THUYNE, **Je veux que tu sois mon père,** Coll. « Les enfants du fleuve », Fayard, 1999, 214 p.

Ce livre, sous-titré « Du grand banditisme à la foi », bien que paru il y a déjà quelques années, reste cependant d'une brûlante actualité, car s'il relate fondamentalement l'expérience de conversion d'un détenu de QHS (quartier de haute sécurité), il évoque aussi les conditions de détention dégradantes qui sont toujours celles réservées aux détenus de droit commun.

Le cas de Jacky Van Thuyne est hélas assez classique dans sa banalité : enfance volée, père très violent, mère au psychisme fragile pour qui il fut, dès son plus jeune âge, qualifié de « sale », il ne reçut jamais de manifestations sensibles d'amour de ses parents, même si, plus tard, il comprit que ceux-ci devaient sans doute l'aimer à leur façon. Un divorce, des accumulations de déveines, avec leurs corollaires de problèmes financiers, le font finalement tomber dans la marginalité. C'est alors l'escalade dans la violence, les braquages succédant aux braquages. Tous les repères sont perdus, il n'y a plus d'avenir, « plus aucune commune mesure avec la réalité d'un quotidien, d'un boulot, d'une maison qui font la vie des gens normaux. » Il l'explique lui-même : « Quand on est arrivé à un haut niveau de violence froide, lucide et pas simplement physique, il y a une dureté terrible qui s'installe dans tout l'individu, qui est une véritable mort. ». Il s'éprend cependant – comme malgré lui - d'une femme remarquable, dont il aura rapidement une petite fille : ces deux femmes le sauveront sans doute d'une déchéance irrémédiable.

Après plusieurs séjours en prison pour des motifs de plus en plus graves – à plusieurs reprises, il tirera sur des gendarmes – il « tombe » finalement dans la souricière de la brigade de répression du grand banditisme. Transféré à la prison de la Santé, il va quelques mois plus tard - après un détour par le spiritisme - avoir soudainement la certitude que « Dieu existe ». Il en ressent « une douceur infinie », il est « comme apaisé, absent », il ne comprend pas ce qui lui arrive. Cet « état ouateux extraordinaire » dure trois jours. En même temps, il a l'impression qu « 'un voile se déchire en oblique derrière son front » et qu'il devient intelligent d'un seul coup. Une soif inextinguible d'apprendre, de comprendre, de penser le saisit, et c'est dans ce nouvel état d'esprit qu'il passera dix-huit mois en QHS. Son « état de grâce » n'aura duré que trois mois, mais la facilité intellectuelle durera quatre ans, pendant lesquels il lira et étudiera beaucoup. Quand il L'aura vraiment reconnu, il conservera cette habitude de lecture passionnée : au total, sa quête de savoir durera dix-sept ans !

De fait, la rencontre avec Dieu avait bel et bien eu lieu, même s'il fallait quelque temps encore avant que son intellect puisse confirmer ce que son cœur avait ressenti de manière si intense. A partir de là, en effet, Jacky Van Thuyne va transformer du tout au tout son regard sur le monde, sur les êtres d'abord – y compris sur ses « matons » -, sur ses compagnons d'infortune et même sur les araignées de sa cellule ! Peu à peu, il met en pratique ce qu'il a compris de la Bible : être le serviteur de tous et non plus le plus fort, celui qui obtient toujours la meilleure part de tout. Dans sa cellule de QHS, on lui confie des prisonniers dépressifs : un, puis deux, puis trois. Cela ira jusqu'à trente. Il devient un véritable assistant social, qui écrit des lettres aux épouses, écoute et réconforte. Il se souvient : « Moi qui n'étais pas un type particulière-ment patient, j'étais doux, calme et cela

m'habitait, mais je n'en avais pas pleinement conscience. C'est un des effets de la foi. Comment avais-je pu être coupé à ce point de moi-même ? » Dieu, au cœur de l'homme, qui permet la jonction de chacun avec sa propre intériorité, voilà entre autre ce que va, en effet, découvrir Jacky Van Thuyne.

Ce livre est donc d'abord le récit de cet exceptionnel mouvement de retour sur soi en même temps que sur Dieu. Il explicite également, par un témoignage à la première personne, les brimades et humiliations diverses que le système carcéral exerce sur des individus déjà totalement ruinés psychiquement et moralement. Mais Jacky Van Thuyne va plus loin : il se veut désormais thérapeute de ses anciens frères de malheur et, sur la base de son expérience d'éducateur de jeunes marginaux, il propose un parcours de réinsertion atypique dans l'association qu'il a fondée. Atypique, ce parcours de réinsertion l'est en raison de l'importance que la spiritualité y occupe ; c'est là, à mon avis, un point contestable, tant il me semble qu'une expérience singulière, aussi réussie qu'elle puisse être, ne peut s'imposer par la seule contrainte comme un modèle universel, surtout en matière de spiritualité !

A cette réserve près, ce livre constitue une réflexion globalement intéressante pour ceux qui, en dehors même des problèmes spécifiques du milieu carcéral, sont confrontés à celui de la délinquance chronique des jeunes et des moins jeunes. Un problème qui est, hélas, de plus en plus préoccupant au cœur de nos sociétés.

Michèle MARTIN-GRUNENWALD

Table des matières du tome LII – 2003

Thèmes d'ensemble

Editoriaux

Articles

Chroniques

Positions

Comptes-rendus



BULLETIN POUR L'ABONNEMENT 2004

Nom . . . .

Rue . . . .

Code postal . . . . Ville . . . .

Pays . . . . Votre numéro d'abonné(e) . . . .

	Ordinaire	Soutien
France	38,50 €	50 €
Etranger	45 €	60 €

Pour les quatre numéros, le supplément par avion est de 7 €.

Les abonnements de soutien permettent de servir la revue à des correspondants qui sont dans l'impossibilité d'en régler le prix.

L'abonnement 2004 vous donne droit aux n°s 261-264.

Pour se réabonner, on peut découper ce bulletin ou, plus simplement, joindre au chèque la bande d'envoi de ce numéro.

Libeller le chèque à l'ordre de *Lumière et Vie* sans oublier de noter le numéro d'abonné(e).

CCP Lumière & Vie 3038 78 A Lyon
IBAN : FR09 2004 1010 0703 0387 8A03 843 BIC : PSSTFRPPLYO

Directrice de la publication : Isabelle Chareire – Imprimerie BOSC France – 69630 CHAPONOST
Dépôt légal : 10355 – 4e trimestre 2003 – Commission paritaire : N° 0904 G 50845